Colecţia PLURAL

Coperta : Silviu LUPESCU

Pe copertă : Stîlpi din lemn sculptat reprezentînd
chipuri ale strămoşilor (muzeul Barbier-Mueller, Geneva)

Émile Durkheim
Les formes élémentaires
de la vie religieuse
Librairie Félix Alcan,
ediţia a III-a, Paris, 1937

Editura POLIROM, B-dul Copou nr. 3
P.O.Box 266, 6600 Iaşi, ROMANIA

ISBN 973-97108-5-9

Printed in ROMANIA

Lucrare editată cu sprijinul
Fundaţiei Soros pentru o Societate Deschisă
şi CEU PRESS

Émile Durkheim

FORMELE ELEMENTARE ALE VIEŢII RELIGIOASE

Traducere:
Magda Jeanrenaud şi Silviu Lupescu

Cu o prefaţă de Gilles Ferreol

POLIROM
Iaşi, 1995

Contribuţia traducătorilor :

- Silviu Lupescu : Introducere, Cartea I, Cartea a II-a (cap. I-VII)
- Magda Jeanrenaud : Cartea a II-a (cap. VIII-IX), Cartea a III-a, Concluzii

Gilles Ferreol este conferenţiar la Universitatea Lille I şi coordonatorul colecţiei de sociologie *Cursus* la prestigioasa editură Armand Colin. A publicat peste 15 volume, singur sau în colaborare, printre care: *Introduction à la sociologie* (1989), *Économie du travail* (1990), *Méthodologie des sciences sociales* (1993), *Dictionnaire de sociologie* (coordonator, 1991), *Histoire de la pensée sociologique* (coordonator, 1994), *Dictionnaire des techniques cantitatives* (1995). Volumul colectiv *Intégration et exclusion dans la societé française contemporaine* (1992), coordonat de Gilles Ferreol, a devenit o lucrare de referinţă pentru toţi cei cu preocupări privind problemele sociale ale imigrării şi rasismului, relaţiile interetnice şi conflictele culturale, marginalii, excluşii, şomerii, stigmatizaţii etc.

Prefaţa acestei cărţi, al cărei autor este Gilles Ferreol, a fost scrisă special pentru ediţia în limba română a *Formelor elementare ale vieţii religioase*. Traducerea prefeţei aparţine Ioanei Mărăşescu.

PREFAȚĂ

Elemente biografice şi de problematică

Ultim născut al unei familii tradiţionaliste de evrei implantată în estul Franţei din Evul Mediu, Durkheim s-a născut la Epinal pe 15 aprilie 1858. Distanţîndu-se destul de repede de religie, el face studii secundare strălucite, reuşeşte la două bacalaureate – unul în litere şi celălalt în ştiinţe – şi este recompensat la concursul general.

Elev al Şcolii normale superioare (la cea de a treia încercare, în 1879), agregat[1] în filozofie (pe locul unsprezece, în 1882), se consacră carierei universitare. Cititor atent al baronului de Montesquieu şi al contelui de Saint-Simon, urmează seminariile lui Numa-Denis Fustel de Coulanges, ale lui Emile Boutroux şi, mai ales, ale lui Charles Renouvier, pe care îl consideră maestrul său. Alte influenţe decisive : cea a lui Auguste Comte şi cea a lui Herbert Spencer.

După un sejur în Germania, la diferite laboratoare de cercetare, mai ales la Leipzig, Berlin şi Marbourg, Durkheim este remarcat de Louis Liard, director – în acea vreme – al Învăţămîntului superior în Ministerul instrucţiei publice, obţinînd primul său post la Bordeaux în 1887. În luna octombrie a aceluiaşi an se căsătoreşte cu Louise Dreyfus, fiica unui industriaş parizian specializat în cazangerie. Îl frecventează pe Jean Jaurès (unul din condiscipolii săi din rue d'Ulm[2], alături de Henri Bergson şi Pierre Janet), se împrieteneşte cu Ferdinand Buisson şi participă la marile dezbateri ale epocii. Plasîndu-se hotărît alături de dreyfusarzi, se raliază socialismului şi apără idealul laic republican. Producţia sa ştiinţifică este foarte abundentă ; pe lîngă numeroasele articole şi recenzii critice, el redactează trei lucrări care rămîn în posteritate : Despre diviziunea muncii sociale *(1893),* Regulile metodei sociologice *(1895) şi* Sinuciderea *(1897). Numit în 1902 lector în Ştiinţele educaţiei la Sorbona, profesor (patru ani mai tîrziu) la aceeaşi universitate, el nu a încetat să convingă comunitatea ştiinţifică de legitimitatea şi de necesitatea noii discipline, sociologia. În jurul său se strînge o echipă de colaboratori devotaţi şi entuziaşti, printre care se numără Marcel Mauss,*

1. Examenul de agregare este specific franţuzesc ; el presupune o pregătire intensivă (de doi ani, în Şcolile normale superioare) şi un grad ridicat de dificultate (*n.tr.*).
2. În strada Ulm se află sediul tradiţional al Şcolii normale superioare.

Henri Hubert, Paul Fauconnet, François Simiand şi fraţii Bourgin. Această «armată de lucrători» constituie, din anii 1896-1897, «nucleul dur» al echipei însărcinate să animeze revista L'Année sociologique. *Ultima sa contribuţie importantă,* Formele elementare ale vieţii religioase, *apare în 1912.*

Dureros lovit de moartea unicului său fiu, André – «o inimă iubitoare şi tandră, de o bunătate înnăscută»–, ucis pe frontul din Salonic, Durkheim se stinge la Paris pe 15 noiembrie 1917. Concepţia sa asupra «faptului social» va face obiectul a numeroase discuţii şi va ocaziona numeroase reinterpretări.

Tema integrării constituie unul din firele conducătoare ale sociologiei lui Durkheim. Să examinăm, de exemplu, lucrarea consacrată sinuciderii. Statisticile sînt formale : aceasta survine mai degrabă în cazul celibatarilor decît în cazul oamenilor căsătoriţi ; probabilitatea atentării la propria viaţă este, în epocă, mai mare pentru citadini decît pentru rurali ; catolicii riscă mai puţin decît protestanţii... Cînd imperativele devin mai puţin restrictive şi cînd instanţele de socializare nu mai sînt, ca în trecut, adevărate «şcoli de disciplină», se poate manifesta un sentiment de rău nedefinit sau de frustrare. De unde recomandările vizînd întărirea structurii familiale, promovarea dezvoltării de organisme asociative sau facilitarea stabilirii unor politici contractuale. Anomia *este astfel combătută sub diferite forme.*

În prima sa mare operă (1893), Durkheim distinge două forme de solidaritate. Cea dintîi, calificată drept mecanică, *se aplica societăţilor primitive : ea funcţionează pe bază de asemănare sau de similitudine. Cea de-a doua, de tip organic, corespunde proceselor de diferenţiere. Pe măsură ce conştiinţa colectivă pierde ceva din puterea ei de coerciţie şi pe măsură ce schimburile se multiplică, specializarea activităţilor tinde să se impună. Dreptul nu mai este, din acest moment, «represiv», ci «cooperativ». În măsura în care conjugă complementaritate şi interdependenţă, această parcelizare a sarcinilor se dovedeşte benefică.*

*Dacă ne plasăm acum într-o perspectivă mai pronunţat metodologică, anumite reguli trebuie respectate. Este mai întîi necesar să ne eliberăm de dominaţia noţiunilor prestabilite (*prénotions*) şi să deosebim cu grijă* judecăţile de fapt *(cu validitate universală) de* judecăţile de valoare *(relative la evaluări subiective). Evidenţele bunului simţ nu sînt decît iluzii şi trebuie să cedeze în faţa experimentării. Demersul care trebuie urmat presupune, de altfel, mai multe etape : elaborarea unui cadru de referinţă, construirea unei tipologii adecvate, critica tezelor concurente (mai ales a celor care ţin de psihologie), stabilirea de legi sau de regularităţi, verificarea empirică a rezultatelor obţinute. Ştiinţele fizice servesc aici de model : «A explica un fenomen social înseamnă a-i căuta cauza eficientă».*

Acest mod de lucru se asociază în chip fericit cu problematica determinismului. «Actorul» rămîne subordonat «sistemului» : individul este cel care se naşte din societate, şi nu invers. Adoptarea unui

punct de vedere holist *(«Totul domină părţile») întăreşte această legătură de subordonare. Această problematică va fi reluată în alte contribuţii, mai ales în* Formele elementare ale vieţii religioase. *Interesul se îndreaptă atunci către «orice mod de acţiune, fixat sau nu, susceptibil să exercite asupra fiecăruia dintre noi o constrîngere exterioară», obiectivul fiind studierea atentă a realităţii pentru a o ameliora. După cum scrie Durkheim în teza sa de doctorat, «credem că cercetările noastre nu ar merita nici un fel de bătaie de cap dacă ele nu ar avea decît un interes speculativ». Prin urmare, «dacă separăm cu atenţie problemele teoretice de problemele practice, o facem nu pentru a le neglija pe acestea din urmă, ci, dimpotrivă, pentru a ne oferi mijloacele de a le rezolva mai bine». «Ceea ce numim pozitivism – adăuga el în* Reguli *– nu este decît o consecinţă a acestui raţionalism».*

Sacrul, specific al religiosului

Formele elementare ale vieţii religioase*, lucrare complexă de aproape 700 de pagini, are ca obiect elaborarea unei teorii generale a religiei. Pentru aceasta, Durkheim alege studiul religiilor totemice şi îndeosebi al religiei aborigenilor din Australia, cu scopul de a găsi fundamentele ultime ale oricărei religii şi, dincolo de aceasta, într-o perspectivă antropologică, «bazele universale şi cu adevărat omeneşti ale vieţii religioase». Şi – trebuie să subliniem, Durkheim a acordat o importanţă sporită studiului religiozităţii, ca punere în lumină a socialului, pentru că vedea în ea un fenomen de esenţă universală. Căci religia este un fapt eminamente social : «reprezentările religioase sînt reprezentări colective care exprimă realităţi colective ; riturile sînt moduri de a acţiona care nu iau naştere decît în sînul unor grupuri şi care sînt destinate să suscite, să întreţină sau să refacă anumite stări mentale ale acestor grupuri» (E. Durkheim, 1991, p. 52). Acest text arată că, pentru Durkheim, religia este, înainte de toate, de ordinul acţiunii. Sentimentul sacrului se trezeşte în societate prin participarea la activitatea colectivă reprezentată de ceremonie. În această privinţă nu există o deosebire între cultul totemic australian şi fervoarea mulţimii în primii ani ai Revoluţiei franceze : «În acele momente, într-adevăr, sub influenţa entuziasmului general, lucruri strict laice au fost transformate de opinia publică în lucruri sacre : Patria, Libertatea, Raţiunea» (*Ibid*, p. 377). În ambele situaţii se regăseşte deosebirea între două lumi eterogene şi incomparabile, lumea profană şi lumea lucrurilor sacre. Cea din urmă este creată oarecum de societatea în efervescenţă. Această diviziune a lumii în două genuri opuse, sacrul şi profanul, constituie, în ochii lui Durkheim – moştenitor al lui Fustel de Coulanges în această privinţă –, trăsătura distinctivă a gîndirii religioase.*

Trebuie să insistăm asupra caracterului original al abordării durkheimiene. Căutînd să delimiteze specificul religiozităţii, el respinge orice teorie care o fundamentează pe credinţa în fenomene

*supranaturale sau într-un Dumnezeu transcendent. Aceste credinţe nu pot fi considerate ca elemente distinctive ale religiosului, deoarece noţiunea de supranatural este istoric tardivă ; mari religii (budismul, de exemplu) nu se sprijină deloc pe ideea de divinitate. Nu se poate opune acestei viziuni a lucrurilor argumentul conform căruia budismul nu ar fi o religie deoarece, în lipsă de zei, el admite existenţa lucrurilor sacre, «mai exact a celor patru adevăruri sfinte şi a practicilor care derivă de aici» (*Ibid.*, p. 93).*

*Religia cere deci sacrul, adică – în afară de ceea ce interdicţiile protejează sau izolează – un ansamblu de credinţe şi de ritualuri al căror sistem formează un cult. Distincţia între aceste două categorii de fenomene religioase, care sînt credinţele şi riturile, corespunde «diferenţei care separă gîndirea de mişcare» (*Ibid.*, p. 92), adică reprezentărilor şi modurile de acţiune. Riturile trebuie considerate ca reguli de conduită ce prescriu modul în care omul trebuie să se comporte în faţa lucrurilor sacre. Ele depind deci de credinţe. Se pot distinge astfel trei tipuri : riturile negative, riturile pozitive şi riturile sacrificiale (*piaculaires*). Cele dintîi sînt mai ales interdicţiile ; cele din a doua categorie sînt fondate pe ideea de comuniune ; iar cele din a treia categorie, trezind ideea de răscumpărare, se celebrează în nelinişte şi tristeţe. Toate îndeplinesc o funcţie socială majoră : de menţinere a coeziunii, întreţinînd un sentiment de apartenenţă la un grup. După cum se vede, pentru Durkheim o religie trăieşte prin practicile care revivifică credinţele.*

*Sîntem acum în măsură să înţelegem definiţia pe care o dă : «O religie este un sistem solidar de credinţe şi de practici relative la lucrurile sacre, adică separate, interzise - credinţe şi practici care îi adună într-o aceeaşi comunitate morală numită Biserică pe toţi cei care aderă la ele» (*Ibid.*, p. 108-109). Pe lîngă sistemul format de credinţe şi de practici, această definiţie presupune două alte elemente : relaţia cu sacrul şi unirea într-o singură comunitate a celor care aderă la ele. Acest din urmă punct nu e lipsit de importanţă : faptul că ideea de religie este inseparabilă de aceea de Biserică permite să se facă distincţia faţă de magie. Din perspectiva integrării sociale, este util să notăm că, pentru autor, dacă magia este o practică individuală, religia presupune, în ce o priveşte, un act colectiv care îi leagă (să ne gîndim la etimologia termenului) pe oameni unii de alţii.*

Plecînd de la această definiţie fidelă metodei sale, Durkheim va începe să elimine interpretările anterioare, animismul şi naturismul. Conform celei dintîi, susţinută de Edward Taylor şi de Herbert Spencer (în ciuda cîtorva nuanţe pe care le introduce acesta din urmă), credinţa religioasă înseamnă credinţa în fiinţe spirituale. Cea de-a doua, susţinută mai ales de Max Müller, afirmă că oamenii adoră forţele cosmice. Dar cum animismul şi naturismul coexistă aproape universal, unii cred că naturismul este religia primitivă din care ar deriva naturismul, în timp ce alţii consideră că, dimpotrivă, cultul naturii este punctul de plecare al evoluţiei religioase, cultul spiritelor neconstituind decît un caz particular. Durkheim arată că aceste

două abordări trebuie respinse deoarece «în natura omului sau a universului ar trebui căutat germenele marii opoziţii care separă profanul de sacru» (Ibid., *p. 172). În ambele cazuri, obiectul de cercetare este dizolvat, de vreme ce religia ar echivala – în cazul în care ea ar consta în adorarea unor spirite ireale sau a unor forţe naturale – cu o halucinaţie colectivă. Dincolo de naturism şi de animism există un cult fundamental şi primitiv căruia etnografii i-au dat numele de* totemism.

Studiul religiei totemice permite să se arate că totemul este înainte de toate un simbol dublu. Pe de o parte, el desemnează ceea ce Durkheim numeşte principiul sau zeul totemic, un fel de forţă anonimă şi impersonală, independentă de supuşi de vreme ce ea îi precede şi le supravieţuieşte : «indivizii mor, generaţiile trec şi sînt înlocuite de altele, dar această forţă rămîne mereu actuală, vie şi asemănătoare cu ea însăşi» (Ibid., *p. 336). Pe de altă parte, totemul este şi simbolul clanului. În acelaşi timp simbol al zeului şi al societăţii, ne spune Durkheim, care se întreabă : «Nu înseamnă oare că zeul şi societatea sînt una ? Cum ar fi putut să devină figura acestei quasi-divinităţi emblema grupului, dacă grupul şi divinitatea ar fi două realităţi distincte ?»* (Ibid., *p. 365).*

Astfel, forţele pe care oamenii le capătă din religie au o bază reală. Ele provin de la singura realitate care le este superioară ca indivizi, societatea. În raportul dintre indivizi şi grup se produce un proces de idealizare care permite transfigurarea societăţii în ceva divin : «O societate are tot ce trebuie pentru a trezi în spirite, prin acţiunea pe care o exercită asupra lor, senzaţia de divin ; căci ea este pentru membrii ei ceea ce zeul este pentru credincioşii săi» (Ibid.*).*

Definiţia religiei pe care o reţine Durkheim acorda, după cum am văzut, o realitate exterioară obiectului de studiu. Rămîne de stabilit, în consecinţă, atitudinea cercetătorului faţă de acest obiect. Examinarea acestui punct va permite nuanţarea opoziţiilor dintre abordarea explicativă (atribuită în general lui Durkheim) şi abordarea comprehensivă (al cărei reprezentant celebru este Max Weber) (Gilles Ferréol şi Philippe Deubel, 1993).

Demersul autorului nostru în studierea religiosului ilustrează în mod deosebit poziţia lui metodologică. În Reguli*, el distinge între două momente ale cercetării, acela al observării şi acela al explicării. Această dihotomie apare atît în planul* Sinuciderii *cît şi în cel al* Formelor... *: «Ne propunem să studiem în această carte religia cea mai primitivă sau cea mai simplă care este cunoscută actualmente, să o analizăm şi să încercăm să o explicăm» (E. Durkheim, 1991, p. 39). Altfel spus, după cum remarca José Prades, Durkheim ia în considerare, în studiul descriptiv, subiectivitatea credinciosului, în timp ce în partea explicativă nu mai ţine cont de ea (J. Prades, 1987). Există o evidentă complementaritate între aceste două abordări, cunoaşterea realităţii sociale nu este oferită doar de o viziune «dinafară», ci ea cere, dimpotrivă, un raport de reciprocitate între interioritate şi exterioritate, raport asupra căruia Durkheim va reveni*

în mod constant în opera sa. Şi, deşi acest punct nu a prea fost perceput, nu pare să existe o divergenţă fundamentală între Weber şi el în această privinţă. Textele în care sociologul francez căuta să sesizeze semnificaţiile subiective sînt numeroase şi foarte explicite, apărînd atît în Formele..., *cît şi în contribuţiile ulterioare. Exista deci o grijă permanentă de adoptare a unei perspective în acelaşi timp obiectivistă şi comprehensivă : «Reprezentările mitice sînt false în raport cu lucrurile, dar sînt adevărate în raport cu subiecţii care le gîndesc» (E. Durkheim, 1955, p. 177).*

*Totuşi, vor obiecta unii, cum să conciliem aceste texte cu acelea, la fel de numeroase, în care Durkheim pare să neglijeze total autonomia individului faţă de social, justificînd astfel reproşul de sociologism care îi este adresat atît de des ? Această veche dispută este importantă şi, bineînţeles, dialectica individ/societate nu se limitează la interpretarea operei lui Durkheim. Perspectiva calificată în general drept holistă, care face din mediul social sursa oricărei explicaţii a faptelor sociale, pare, într-adevăr, de neconciliat cu încercările de interpretare a fenomenelor colective plecînd de la comportamentele individuale puse împreună şi deci, în mod necesar, plecînd de la motivaţiile actorilor. Totuşi, unul dintre cei mai iluştri exegeţi ai lui Durkheim, Robert Bellah, nu ezita să scrie : «Două dintre conceptele sale fundamentale, „conştiinţă” şi „reprezentare”, se referă la realităţi mentale şi psihice. De fapt, Durkheim vorbeşte de faptele sociale ca despre lucruri care aparţin lumii „mentalului”, a „moralei”, a „spiritualului” sau a „idealului”. A fost preocupat în mod constant de spirit, de conştiinţă (...)» (citat de J. Prades, 1987, p. 86). Raymond Boudon, la rîndul său, este convins de faptul că multe dintre rezultatele obţinute de Durkheim nu sînt «inteligibile decît dacă le considerăm efecte de agregare şi dacă le analizăm dintr-o perspectivă individualistă» (R. Boudon, 1979, p. 14). Citîndu-l pe Hans Alpert, el îl descrie pe Durkheim ca un «relaţionist realist», adică cineva pentru care realitatea socială este constituită din sisteme concrete de interacţiune între agenţii sociali (*Ibid*., p. 39).*

Acest pluralism interpretativ îşi găseşte – poate – un început de interpretare în analiza lui Prades. Acesta din urmă remarca faptul că Durkheim, în 1899, se referea la dualitatea individualului şi a socialului, a psihologiei propriu-zise faţă de sociologie. Ar exista un fel de «dualitate constitutivă naturii umane», care justifică şi chiar cere două abordări ştiinţific complementare : «Prin psihologie înţelegem ştiinţa mentalităţii individuale, rezervînd numele de sociologie pentru ceea ce priveşte mentalitatea colectivă» (E. Durkheim, 1899, p. 26).

Şi aici, gîndirea lui Durkheim se îndepărtează destul de mult de stereotipurile obişnuite. Totuşi, prizonier al modelului de clasificare a ştiinţelor moştenit de la A. Comte, Durkheim nu reuşeşte să ierarhizeze domeniile cunoaşterii. El afirma astfel primatul sociologiei asupra psihologiei, ceea ce diminuează importanţa complementarităţii asupra căreia am insistat.

Ştiinţele omului şi societatea

Ce judecăţi se pot emite astăzi despre teoria durkheimiană asupra religiei ? În lucrarea sa, Prades îşi propune, după cum arăta subtitlul, să-l actualizeze pe Durkheim pentru a regîndi modernitatea (J. Prades, 1987). Această perspectivă este justificată, după Prades, de faptul că autorul căuta să fondeze în Forme... *o nouă manieră de a explica omul, şi nu de a studia totemismul sau religia în ele însele. Este deci necesar să punem problema locului pe care îl ocupă societatea în explicarea naturii umane.*

Singura realitate care poate da seamă de componentele esenţiale ale omului (cunoaştere, acţiune, morală şi sens) este societatea. Ea permite să se explice persistenţa şi metamorfoza elementului fundamental pentru constituţia fiinţei umane care este sacrul. Dar «care este de fapt societatea din care se face, în acest mod, substratul vieţii religioase» ? (E. Durkheim, 1991, p. 699). Pentru a răspunde la această întrebare, Durkheim examinează trei relaţii : societate reală/societate ideală, individ/societate, societate/umanitate. Se poate reţine din aceste confruntări faptul că societatea este aspectul colectiv al naturii umane. Din acest moment, legătura dintre religie şi societate pare a fi profund reciprocă *: «Pentru ca principalele aspecte ale vieţii colective să fi început prin a fi diferite aspecte ale vieţii religioase trebuie ca viaţa religioasă să fie forma eminentă şi un fel de expresie condensată a vieţii colective în întregul ei. Dacă religia a dat naştere la tot ceea ce este esenţial în societate este pentru că ideea de societate este sufletul religiei» (*Ibid.*, p. 697).*

*Ar exista deci o atemporalitate a sacrului, acesta fiind consubstanţial omului. Dar putem oare accepta excluderea sacrului din cîmpul istoriei ? Se cunoaşte răspunsul lui Durkheim, puternic influenţat de Charles Renouvier : religia umanităţii, cu alte cuvinte, umanismul, face din persoana umană o realitate sacră. Această religie a umanităţii, «religie căruia omul îi este supus şi zeu în acelaşi timp», este singura de dorit pentru vremurile moderne (E. Durkheim, 1987, p. 265). Oamenii pot iubi şi onora omul însuşi : «Aşa cum fiecare dintre noi încarnează ceva din umanitate, fiecare conştiinţă individuală are într-însa ceva divin şi se găseşte marcată astfel de un caracter care o face sacră şi inviolabilă pentru ceilalţi» (*Ibid.*, p. 271). Sacralitatea omului permite să se perceapă mai bine dimensiunea morală prezentă în opera lui Durkheim din 1887 pînă la ultimele texte.*

Trebuie să subliniem, în primul rînd, că locul acordat moralei este indisociabil de conştientizarea unui declin – acela al suportului ei tradiţional, adică religia. Durkheim va avea deci ca sarcină urgentă concilierea moralei cu sociologia moralei, din perspectiva unei morale ştiinţifice. Plecînd de la observarea faptelor, el nu poate decît să constate varietatea regulilor etice şi, mai ales, varietatea acestor reguli în privinţa unui singur obiect. Or, morala ar trebui să prescrie

aceleaşi reguli în societăţile de acelaşi tip. Este deci necesar să se distingă între normal *şi* patologic *în funcţie de gradul de generalitate al fenomenului. Altfel spus, va fi considerat normal fenomenul pe care îl întîlnim în mod frecvent, într-un tip dat de societate (ceea ce explică faptul că Durkheim ajunge să considere normală o anume rată a criminalităţii). Această distincţie între normal şi patologic permite să se treacă de la observarea faptelor, adică a obiectivului, la normativ, în speţă de la faptul moral la morală.*

Dar se pare că Durkheim nu se limitează numai la această morală redusă la simpla normalitate. În Educaţia morală *(1925), el notează că «principiul moral trebuie urmat numai şi numai din respect pentru el», ceea ce corespunde în întregime ideii kantiene a actului înfăptuit ca datorie. În alţi termeni, Durkheim introduce ideea pe care o va dezvolta în 1906 în «Determinarea faptului moral», conform căreia obligaţia nu epuizează actul moral. Trebuie ca acesta să pară şi de dorit. Această dorinţă nu poate să surprindă, de vreme ce ea vine din «virtutea atractivă» a societăţii.*

Totuşi, oricare ar fi profunzimea legăturii între obligaţie şi dorinţă, Durkheim refuză să abandoneze dualitatea acestor doi versanţi ai moralităţii : «Nu se vede oare că, dacă avem datorii numai pentru că datoria este de dorit, noţiunea însăşi de datorie dispare ? Nu vom putea niciodată să mergem de la ceea ce este de dorit la obligaţie, de vreme ce caracterul obligaţiei este să violenteze într-o anumită măsură dorinţa» (E. Durkheim, 1967, p. 69).

*Astfel, «spiritul de disciplină» (obligaţia) şi «ataşamentul de grup» (dorinţa) constituie cele două elemente ale moralei. Pe ce se fondează aceste componente ? Răspunsul lui Durkheim nu este cîtuşi de puţin ambiguu : «Numai societatea în ansamblul ei este suficient de conştientă pentru a fi putut instaura această disciplină al cărei obiect este să o exprime» (E. Durkheim, 1974, p. 98), pentru că «ea este o realitate mai bogată decît propria noastră realitate, căreia nu ne putem ataşa fără ca din aceasta să rezulte o îmbogăţire a propriei noastre fiinţe», (*Ibid*., p. 110). Aceste două elemente nu sînt «decît două aspecte ale aceluiaşi lucru, care este societatea» (*Ibid*., p. 105).*

Dacă faptele sociale pot fi exprimate, aceasta se întîmplă pentru că ele sînt produsul unei realităţi mai generale, de ordinul fenomenelor : societatea. Aceasta din urmă este «substratul, sursa şi actualizarea moralei» (François-André Isambert, 1990, p. 146).

Înţelegem, din această perspectivă, importanţa acordată şcolii în învăţarea ataşamentului la grup. Şcoala va reprezenta, pentru Durkheim, instrumentul prin excelenţă al integrării sociale. El va apare astfel în ochii contemporanilor săi ca un fel de preot în serviciul unei morale laice, devotat în întregime întăririi legăturii sociale. Care alt loc, în afară de şcoală, poate permite mai bine interiorizarea caracterului dezirabil al binelui moral ? Pedagogia morală este transmisă tuturor şi nu ar putea fi rezervată naţionalilor «pur sînge». Adeziunea la o comunitate naţională nu mai este, din acest moment, fondată pe o libertate metafizică, care transcende timpul şi istoria, ci «se

*înscrie într-o cultură şi o tradiţie pentru care valorile spiritului şi ale legii au un sens» (*Alain Renaut*, 1991, p. 45).*

*Durkheim se va strădui să apere, cu o ardoare exemplară, aceste valori în timpul afacerii Dreyfus şi al primului război mondial. Acest militant hotărît pentru drepturile omului va înceta să lupte în noiembrie 1917, victimă – am putea spune – a deflagraţiei care, doi ani mai devreme, provocase pierderea, pe frontul de la Salonic, a lui André, elevul său promiţător şi fiul său mult iubit**.

Gilles FERREOL

REFERINŢE BIBLIOGRAGICE

BOUDON (Raymond), 1979, *La logique du social*, Paris, Hachette;
DURKHEIM (Émile), 1899, «De la définition des phénomènes religieux», *L'Année sociologique*, vol. II, pp. 1-28;
DURKHEIM (Émile), 1955, *Pragmatisme et sociologie*, Paris, Vrin (curs de 20 de lecţii ţinut la Sorbona în 1913-1914);
DURKHEIM (Émile), 1967, *Sociologie et philosophie*, Paris, Alcan (ediţia I : 1924);
DURKHEIM (Émile), 1974, *L'Education morale*, Paris, PUF, (ediţia I : 1925);
DURKHEIM (Émile), 1987, *La science sociale et l'action*, Paris, PUF (ediţia I : 1970);
DURKHEIM (Émile), 1991, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, le Livre de poche (ediţia I : 1912);
FERREOL (Gilles) şi DEUBEL (Philippe), 1993, *Méthodologie des sciences sociales*, Paris, A. Colin;
ISAMBERT (François-André), 1990, «Durkheim : une science de la morale. Pour une morale laïque», *Archives de sciences sociales des religions*, no° 69-70, janvier-mars, p. 146;
PRADES (José), 1987, *Persistance et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, Paris, PUF;
RENAUT (Alain), 1991, «Logiques de la nation» in *Théories du nationalisme*, sub direcţia lui Gilles Delannui şi a lui Pierre-André Tuguieff, Paris, Kimé, pp.29-46.

Traducerea prefeţei : Ioana MĂRĂŞESCU

Introducere

Obiectul cercetării

Sociologia religioasă şi teoria cunoaşterii

I

În lucrarea de faţă, ne propunem să studiem, să analizăm şi să explicăm cea mai primitivă şi mai simplă dintre religiile cunoscute. Putem afirma despre un sistem religios că este cel mai simplu dintre cele observate, atunci cînd îndeplineşte următoarele două condiţii : a) se întîlneşte în acele societăţi a căror organizare nu este întrecută în simplitate de o alta[1] şi b) poate fi explicat fără a se recurge la elemente împrumutate de la o religie anterioară.

Ne vom strădui să descriem un asemenea sistem cu precizia şi fidelitatea etnografului sau istoricului. Sarcina noastră nu se mărgineşte însă la atît. Sociologia pune alte probleme decît istoria sau etnografia. Ea nu caută să studieze forme perimate de civilizaţie doar spre a le cunoaşte şi reconstitui ci, ca orice ştiinţă exactă, are ca obiect explicarea realităţii actuale, apropiată nouă, capabilă deci să ne influenţeze ideile şi faptele : realitatea aceasta este omul, mai exact omul zilelor noastre, şi nimic altceva nu ne-ar putea preocupa într-o măsură mai mare. Nu vom studia nişte religii arhaice din plăcerea de a le afla bizareriile şi specificul, ci pentru că ni s-au părut mai apte decît altele spre a ne dezvălui natura religioasă a omului, adică un aspect esenţial şi permanent al omenirii.

O asemenea propoziţie poate ridica obiecţii. Pare straniu ca, pentru a cunoaşte omenirea de astăzi, să trebuiască să ne întoarcem la începuturile istoriei. A proceda astfel poate părea paradoxal în problema care ne preocupă. Căci, într-adevăr, despre religii se spune că nu au o valoare şi o demnitate egale ; în general, spunem că ele nu conţin aceeaşi doză de adevăr. S-ar părea, deci, că formele evoluate ale gîndirii religioase nu pot fi comparate cu cele inferioare, fără să le coborîm pe cele dintîi la nivelul celor din urmă. A

1. În acelaşi sens, spunem despre aceste societăţi că sînt primitive iar pe om îl numim primitiv. Expresia este, desigur, lipsită de precizie – greu de evitat dar, de vreme ce îi determinăm cu grijă semnificaţia, nu vom întîmpina nici un inconvenient.

admite că unele culte neevoluate ale triburilor australiene ar putea să ne ajute să înţelegem creştinismul, nu înseamnă oare a presupune că el provine dintr-o aceeaşi mentalitate, adică e alcătuit din aceleaşi superstiţii şi se întemeiază pe aceleaşi erori ? Iată cum importanţa teoretică atribuită uneori religiilor primitive a putut să treacă drept indicele unei nereligiozităţi sistematice care, prejudiciind rezultatele cercetării, le viciază de la început.

Nu este locul să analizăm dacă există într-adevăr savanţi care să merite reproşul că au făcut din istoria şi etnografia religioasă o armă îndreptată împotriva religiei. În orice caz, sociologul nu poate împărtăşi un asemenea punct de vedere. Căci unul din postulatele esenţiale ale sociologiei este acela că o instituţie umană nu se poate întemeia pe eroare şi minciună ; altfel n-ar putea dura. Dacă nu s-ar întemeia pe natura lucrurilor, ar întîlni în ele o rezistenţă pe care n-ar putea s-o înfrîngă. Cînd, deci, abordăm studiul religiilor primitive, sîntem siguri că acestea ţin de real şi că îl exprimă ; vom vedea că acest principiu va reveni neîncetat în cursul analizelor şi discuţiilor ce urmează, reproşul nostru la adresa şcolilor de care ne vom separa fiind tocmai acela de a-l fi ignorat. Considerînd formulele doar în litera lor, desigur că practicile şi credinţele religioase par uneori deconcertante, încît sîntem tentaţi să le atribuim unui fel de aberaţie funciară. Dar trebuie să găsim realitatea ascunsă în spatele simbolului care o figurează şi îi dă un înţeles. Riturile cele mai barbare sau bizare, miturile cele mai stranii traduc o necesitate omenească, un aspect anume al vieţii individuale sau sociale. Motivele pe care credinciosul şi le oferă lui însuşi drept justificare pot fi, şi de cele mai multe ori chiar sînt, eronate. Dar adevăratele motive nu încetează să existe şi treaba ştiinţei e să le descopere.

În fond, nu există religie falsă. În felul lor, toate religiile sînt adevărate, toate răspund, în chip diferit, unor condiţii date ale existenţei omeneşti. Fără îndoială că le putem dispune într-o ordine ierarhică. Unele pot fi considerate superioare altora, în sensul că pun în joc funcţiuni mentale mai elevate, că sînt mai bogate în idei şi simţăminte, că au un surplus de concepte, mai puţine senzaţii şi imagini, că sînt mai savant sistematizate. Dar oricît de adevărate ar fi complexitatea sporită şi idealurile mai înalte, nu sînt suficiente pentru a împărţi religiile în genuri separate. Sînt religii în egală măsură, tot aşa cum toate fiinţele vii sînt în mod egal vieţuitoare, de la cele mai umile plastide şi pînă la om. Deci, dacă facem apel la religiile primitive, nu vrem să minimalizăm religia în general, ele nefiind mai puţin demne de respect decît altele. Răspund aceloraşi necesităţi, au acelaşi rol, depind de aceleaşi cauze, putînd deci la fel de bine să slujească la relevarea naturii vieţii religioase şi, în consecinţă, la rezolvarea problemei pe care dorim să o tratăm.

De ce atunci să le acordăm anumite prerogative ? De ce să le alegem, dintre atîtea altele, drept obiect al studiului nostru ? Doar din motive de metodă.

Mai întîi, nu am putea înţelege religiile cele mai recente decît urmărind modul cum s-au alcătuit ele progresiv în istorie. Într-adevăr, istoria este singura metodă de analiză explicativă ce le poate fi aplicată. Ea singură ne permite să descompunem o instituţie în elementele constitutive, arătîndu-ne cum se nasc în timp unele după altele. Apoi, situîndu-l pe fiecare în împrejurările în care a luat naştere, ne oferă singurul mijloc spre a determina cauzele ce l-au suscitat. Deci, ori de cîte ori încercăm să explicăm ceva omenesc, luat la un moment dat – fie că e vorba de o credinţă religioasă, o regulă morală, un precept juridic, o tehnică estetică, un regim economic – trebuie să începem cu forma cea mai primitivă şi simplă, să ţinem cont de trăsăturile prin care se definea în acea perioadă, să vedem apoi cum s-a dezvoltat treptat, cum a devenit tot mai complexă, ajungînd la ceea ce este în momentul luat în considerare. Or, înţelegem uşor cît de importantă este pentru seria aceasta de explicaţii determinarea punctului de plecare al religiilor. Un principiu cartezian afirmă că, în lanţul de adevăruri ştiinţifice, primul inel are un rol preponderent. Cu siguranţă că nu vom aşeza la baza ştiinţei religiilor o noţiune elaborată în chip cartezian, adică un concept logic, un posibil pur, construit doar de forţele spiritului. Avem nevoie de o realitate concretă pe care doar observaţia istorică şi etnografică ne-o poate dezvălui. Dar dacă o asemenea concepţie cardinală trebuie obţinută prin mijloace diferite, este nu mai puţin adevărat că ea este chemată să aibă o influenţă considerabilă în suita de propoziţii ce întemeiază ştiinţa. Evoluţia biologică a fost cu totul altfel concepută din momentul în care s-a aflat de existenţa fiinţelor monocelulare. La fel, actele religioase pot fi explicate diferit după cum situăm la originea evoluţiei naturismul, animismul sau o altă formă religioasă. Chiar şi savanţii cei mai specializaţi, dacă nu înţeleg să se limiteze la o sarcină de pură erudiţie şi dacă încearcă să explice faptele analizate, sînt obligaţi să aleagă una sau alta dintre ipoteze şi să se inspire din ea. Vrînd, nevrînd, îşi pun următoarele întrebări : cum de a căpătat naturismul sau animismul, aici sau dincolo, cutare aspect particular, cum de s-a îmbogăţit sau a sărăcit în cutare sau cutare mod ? Întrucît nu putem evita luarea unei hotărîri asupra acestei probleme iniţiale, iar soluţia ce o vom da va influenţa ştiinţa în întregul ei, trebuie s-o abordăm frontal ; ceea ce ne şi propunem.

De altfel, în afară de repercusiunile indirecte, studiul religiilor primitive are, el însuşi, un interes nemijlocit, de o primă importanţă.

Prin urmare, dacă e important să aflăm în ce constă o religie sau alta, este de o importanţă şi mai mare să cercetăm religia la modul general. Problema i-a atras pe filosofii din toate timpurile şi nu fără motiv : ea interesează omenirea în întregul ei. Din păcate, metoda utilizată de obicei spre a o rezolva a fost una pur dialectică, filosofii mărginindu-se la examinarea ideii ce şi-o făuriseră despre religie, fără a ilustra rezultatele respectivei analize mentale prin exemple

împrumutate din religiile care îndeplinesc cel mai bine idealul lor. Dacă metoda trebuie abandonată, problema însă rămîne, iar filosofia a avut meritul de a fi împiedicat să fie prescrisă şi dispreţuită de erudiţi. De altfel, ea poate fi reluată pe alte căi. Întrucît toate religiile pot fi comparate, ele fiind specii ale aceluiaşi gen, înseamnă că împărtăşesc în mod necesar unele elemente esenţiale. Nu ne referim doar la caracteristicile exterioare şi vizibile care ne permit să formulăm, chiar de la începutul cercetării, o definiţie provizorie, descoperirea lor fiind facilă întrucît necesită doar observaţii de suprafaţă. Asemănările exterioare presupun alte asemănări, mai profunde, deoarece la baza tuturor sistemelor de credinţe şi a tuturor cultelor, există cu siguranţă un număr de reprezentări fundamentale şi de atitudini rituale care, în ciuda diversităţii formelor pe care le îmbracă, au peste tot o aceeaşi semnificaţie obiectivă şi îndeplinesc oriunde aceleaşi funcţii. Este vorba de acele elemente permanente, care constituie elementul etern şi omenesc din religie, conţinutul obiectiv al ideii exprimate atunci cînd vorbim despre *religie* în general. Cum să ajungem însă la ele ?

Nu observînd religiile complexe şi care au apărut pe parcursul dezvoltării istorice. Fiecare dintre ele este formată dintr-o mare varietate de elemente, încît ne-ar fi cu adevărat dificil să deosebim ceea ce este secundar de ceea ce este principal şi esenţialul de accesoriu. Să considerăm religii precum cele din Egipt, India sau din antichitatea clasică ! Avem de-a face cu o încîlceală stufoasă de culte multiple, diferite de la o localitate la alta, de la un templu la altul, de la o dinastie la alta etc. Dogmele rafinate s-au amestecat cu superstiţiile populare. Nici gîndirea şi nici activitatea religioasă nu s-au răspîndit uniform în masa credincioşilor ; în funcţie de oameni, de medii, de împrejurări, credinţele şi riturile sînt resimţite în mod diferit. Aici sînt preoţii, dincolo călugării, mai încolo laicii... există mistici şi raţionalişti, teologi şi profeţi etc. În asemenea condiţii, este dificil să deosebim elementul comun tuturor. Putem găsi mijlocul de a studia în mod util – prin unul sau altul din sisteme – un anume fapt particular care s-a dezvoltat în mod special, de exemplu sacrificiul sau profetismul, monahismul sau misterele ; dar cum să descoperim, dincolo de contradicţiile teologilor şi de variaţiile ritualurilor, fondul comun al vieţii religioase în general ?

Altfel stau lucrurile în societăţile inferioare. Dezvoltarea cea mai mică a individualităţilor, grupul mai restrîns, omogenitatea împrejurărilor exterioare, totul contribuie la reducerea la minimum a diferenţelor şi variaţiilor. Grupul realizează într-un mod firesc uniformitatea intelectuală şi morală pe care o găsim doar rareori în societăţile mai avansate. Totul este comun pentru toţi. Mişcările sînt stereotipe ; le execută cu toţii, mereu aceleaşi, în aceleaşi împrejurări, iar conformismul comportamentului îl traduce pe cel al gîndirii. Conştiinţele fiind antrenate într-un acelaşi vîrtej, individul aproape că se confundă cu tipul generic. Atîta timp cît totul

este uniform, totul este simplu. Nimic mai frust decît aceste mituri compuse din una şi aceeaşi temă, repetată la nesfîrşit, sau decît riturile alcătuite dintr-un număr redus de gesturi, reluate pînă la saţietate. Imaginaţia populară sau sacedortală n-a avut încă timpul şi nici mijloacele să rafineze sau să transforme materia iniţială a ideilor şi practicilor religioase ; încît ele se arată nude, oferindu-se observaţiei care, cu un efort minim, le descoperă. Dezvoltările de lux, accesoriul, secundarul nu au reuşit să ascundă elementul principal[1]. Totul se reduce la ceea ce este indispensabil, fără de care religia nu ar putea exista. Indispensabil înseamnă însă şi esenţial, ceea ce trebuie cunoscut înainte de orice altceva.

Fiind simple, civilizaţiile primitive constituie deci cazuri privilegiate. Iată de ce observaţiile etnografilor au constituit adevărate revelaţii care au reînnoit studiul instituţiilor omeneşti. De exemplu, înainte de mijlocul secolului al XIX-lea, exista convingerea că tatăl reprezenta elementul esenţial în familie şi o organizare familială în care puterea paternală să nu fie cheia de boltă nu era de conceput. Descoperirea lui Bachofen a răsturnat vechea concepţie. Pînă în timpurile noastre, se considera ca evident faptul că relaţiile morale şi juridice care constituiau rudenia erau doar un aspect al relaţiilor fiziologice rezultate din descendenţa comună ; Bachofen şi succesorii săi, Mac Lennan, Morgan şi mulţi alţii erau încă influenţaţi de această prejudecată. Însă de cînd cunoaştem natura clanului primitiv, ştim – din contra – că rudenia nu poate fi definită prin consanguinitate. Ca să revenim la religii, luînd în considerare doar formele religioase cele mai familiare nouă, am fost tentaţi să credem că noţiunea de zeu este caracteristică pentru tot ceea ce este religios. Or, religia pe care o vom studia în continuare este, în mare parte, străină de orice idee de divinitate ; forţele cărora li se adresează riturile sînt foarte diferite de cele importante din religiile moderne ; şi totuşi ele ne-ar ajuta la o mai bună înţelegere a celor din urmă. Dispreţul unor istorici faţă de lucrările etnografilor este cu atît mai nedrept. Din contra, este sigur că etnografia a determinat adesea cele mai fecunde revoluţii din diversele ramuri ale sociologiei. De altfel, din acelaşi motiv, descoperirea fiinţelor monocelulare a modificat ideile curente despre viaţă. Cum, la aceste fiinţe foarte simple, viaţa este redusă la trăsăturile ei esenţiale, ele pot fi mai bine cunoscute.

Religiile primitive nu permit doar relevarea elementelor constitutive ale religiei, ci au marele avantaj că uşurează explicarea lor. Faptele fiind mai simple, raporturile dintre ele sînt mai clare. Motivaţia acţiunilor umane nu a fost încă elaborată şi denaturată de

1. Ceea ce nu înseamnă că luxul lipseşte din culturile primitive. Din contra, vom vedea că în orice religie găsim credinţe şi practici care nu vizează doar scopuri utilitare (cartea III, cap.4, § 2). Luxul acesta este indispensabil însă vieţii religioase ; el ţine de însăşi esenţa ei. De altfel, el este mult mai rudimentar în religiile inferioare decît în altele, fapt ce ne va permite o mai bună determinare a raţiunilor lui de a fi.

reflecţia savantă, ci rămîne mai legată, mai înrudită cu mobilurile ce le-au determinat. Pentru a înţelege un delir şi a-i aplica tratamentul apropriat, medicul trebuie să-i ştie punctul de plecare ; boala este cu atît mai uşor de depistat, cu cît a putut fi observată la un moment foarte apropiat de debuturile ei. Din contra, cu cît maladia s-a dezvoltat mai mult în timp, cu atît ea se sustrage observaţiei ; pe parcurs, intervin tot felul de interpretări care au tendinţa să refuleze în inconştient starea originară, înlocuind-o cu altele, în aşa fel încît prima nu mai poate fi uneori recunoscută uşor. Între delirul sistematic şi primele impresii care i-au dat naştere, distanţa e uneori considerabilă. La fel stau lucrurile şi în cazul gîndirii religioase. Cu cît progresează în istorie, cauzele care au generat-o, încă active, nu mai pot fi observate decît printr-un vast sistem de interpretări de natură să le deformeze. Mitologiile populare şi teologiile subtile şi-au spus cuvîntul : au suprapus peste sentimentele primitive alte sentimente, diferite, care, deşi sînt forme elaborate ale celor dintîi, nu mai lasă să se întrevadă decît într-un mod foarte imperfect adevărata natură. Distanţa psihologică dintre cauză şi efect, dintre cauza vizibilă şi cea efectivă, a devenit mai mare şi mai greu de parcurs pentru spirit. Lucrarea noastră va ilustra şi verifica respectiva remarcă metodologică. Vom vedea că, în religiile primitive, faptul religios mai poartă încă amprenta vizibilă a originilor sale : ne-ar fi mai anevoios s-o deducem luînd în considerare doar religiile mai dezvoltate.

Studiul pe care-l vom întreprinde este un mod de a relua, *însă în alte condiţii,* vechea problemă a originei religiilor. Desigur că dacă prin origine înţelegem începutul absolut, problema nu are nimic ştiinţific şi trebuie părăsită cu hotărîre. Nu există un moment radical de la care religia a început să existe şi nici nu vom găsi vreo cale ocolită care să ne permită să ajungem la el prin intermediul gîndirii. Ca orice instituţie umană, religia nu are un început undeva anume. Speculaţiile pe această temă sînt de-a dreptul discreditate ; ele constau doar în construcţii subiective şi arbitrare asupra cărora nu există nici un control. Problema noastră este cu totul alta. Ceea ce vrem este să găsim mijlocul de a discerne cauzele, mereu prezente, de care depind cele mai esenţiale forme ale gîndirii şi practicii religioase. Am văzut cum cauzele sînt cu atît mai lesne de observat cu cît societăţile cercetate sînt mai puţin complicate. Iată motivul pentru care căutăm apropierea de origini[1]. Aceasta nu înseamnă să acordăm religiilor inferioare calităţi particulare. Ele sînt, dimpotrivă, grosiere şi rudimentare ; nu poate fi vorba de a crea modele pe care religiile ulterioare n-ar trebui decît să le reproducă. Caracterul

1. Vedem că sensul dat cuvîntului origini, ca şi celui de primitiv, este cu totul relativ. Nu înţelegem prin el un început absolut, ci starea socială cea mai simplă cunoscută astăzi, cea dincolo de care nu mai putem pătrunde. Cînd vom vorbi despre origini – ale istoriei sau gîndirii religioase – acesta va fi sensul pe care va trebui să-l luăm în consideraţie.

lor brut le face însă instructive, căci constituie astfel experienţe comode în care faptele şi relaţiile dintre ele sînt mai uşor de observat. Fizicianul simplifică fenomenele şi lasă la o parte caracterele secundare, pentru a descoperi legile. În ce priveşte instituţiile, natura face în mod spontan simplificări de acest gen la începuturile istoriei. Noi vrem doar să le folosim. Şi, fără îndoială, nu vom atinge prin această metodă decît fapte foarte elementare. Conştientizîndu-le – în măsura posibilului – nu înseamnă că vom explica şi noutăţile care se vor fi ivit pe parcursul evoluţiei. Şi dacă nu intenţionăm să negăm importanţa problemelor ridicate de acestea, estimăm că ele merită să fie tratate la timpul potrivit şi că este preferabil să fie examinate abia după cele al căror studiu îl vom întreprinde în cele ce urmează.

II

Cercetarea noastră nu interesează doar ştiinţa religiilor. Căci orice religie are o latură prin care depăşeşte cercul ideilor propriu-zis religioase şi, prin urmare, studiul fenomenelor religioase furnizează un mijloc de a reînnoi problemele dezbătute pînă în prezent doar între filosofi.

Se ştie de mult că cele dintîi sisteme de reprezentare pe care omul şi le-a făurit despre lume şi sine însuşi sînt de origine religioasă. Nu există religie care să nu fie în acelaşi timp o cosmologie şi o speculaţie despre divin. Dacă din religie s-au născut filosofia şi ştiinţele, aceasta s-a întîmplat deoarece religia însăşi a început prin a ţine loc de ştiinţe şi filosofie. Dar ceea ce s-a remarcat mai puţin este că ea nu s-a mărginit doar să îmbogăţească cu un anumit număr de idei un spirit uman format în prealabil, l-a format ea însăşi. Oamenii nu îi datorează doar materia cunoştinţelor lor (în mare parte), ci şi forma în care sînt ele elaborate.

La temelia judecăţilor noastre există un anumit număr de noţiuni esenţiale care ne domină întreaga viaţă intelectuală ; sînt cele pe care, de la Aristotel încoace, le numim categorii ale înţelegerii : noţiunile de timp, spaţiu[1], gen, număr, cauză, substanţă, personalitate etc. Ele corespund proprietăţilor celor mai generale ale lucrurilor. Sînt asemenea unor cadre solide care organizează gîndirea ; ea nu se poate elibera de ele fără să se distrugă, căci se pare că nu putem gîndi obiecte care să nu fie situate în timp şi spaţiu, care să nu fie numărabile etc. Celelalte noţiuni sînt contingente şi mobile, şi credem că ele nu sînt obligatorii omului, societăţii, epocii. Primele ne par a nu putea fi separate de funcţionarea normală a spiritului. Acestea constituie un fel de osatură a inteligenţei. Or, cînd analizăm

1. Spunem despre spaţiu şi timp că sînt categorii deoarece nu există diferenţă între rolul jucat de aceste noţiuni în viaţa intelectuală şi cel ce revine noţiunilor de gen şi cauză (v. şi Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, pp. 63, 76, Paris, Alcan).

metodic credinţele religioase primitive, întîlnim în chip firesc cele mai importante dintre aceste categorii. Ele s-au născut în şi din religie, sînt produsul gîndirii religioase. Este o constatare pe care o vom face de mai multe ori pe parcursul acestei lucrări.

Remarca este interesantă prin ea însăşi ; şi iată ce-i conferă adevărata ei forţă.

Concluzia generală a cărţii pe care urmează să o citiţi este că religia e un lucru eminamente social. Reprezentările religioase sînt reprezentări colective, exprimînd realităţi colective ; riturile sînt moduri de acţiune care iau naştere doar în sînul grupurilor reunite şi care sînt destinate a suscita, a întreţine sau reface anumite stări mentale ale grupului. Dar atunci, categoriile fiind de origine religioasă, rezultă că ele trebuie să ţină de natura comună a tuturor faptelor religioase : şi ele trebuie să fie lucruri sociale, produse ale gîndirii colective. Cel puţin – căci, în faza actuală a cunoştinţelor noastre în această materie, trebuie să ne ferim de orice teză radicală şi exclusivă – este legitim să le presupunem bogate în elemente sociale.

Este, de altfel, ceea ce putem întrezări încă de pe acum, pentru cele mai multe dintre ele. De exemplu, să încercăm să ne reprezentăm ce ar însemna noţiunea de timp, făcînd abstracţie de procedeele prin care îl divizăm şi măsurăm, prin care îl exprimăm cu ajutorul unor semne obiective, un timp ce nu ar fi o succesiune de ani, luni, săptămîni, zile şi ore ! Ar fi aproape de neconceput. Putem concepe timpul doar deosebind diferitele sale momente. Or, care este originea acestei deosebiri ? Fără îndoială că stările de conştiinţă resimţite se pot reproduce în noi, în chiar ordinea în care s-au derulat iniţial, astfel încît perioadele din trecut redevin prezent, diferenţiindu-se totuşi de el. Oricît de importantă ar fi această diferenţiere pentru experienţa noastră personală, este suficientă pentru a constitui noţiunea sau categoria de timp. Ea nu consistă pur şi simplu într-o amintire parţială sau integrală a vieţii noastre care s-a scurs, ci este un cadru abstract şi impersonal care cuprinde nu numai existenţa individuală ci şi cea a omenirii. Este ca un tablou fără limite, în care întreaga durată se etalează minţii, toate evenimentele posibile putînd fi raportate la nişte repere fixe, determinate. Nu *timpul meu* este astfel organizat, ci timpul obiectiv, gîndit de indivizii unei civilizaţii. Chiar şi aceasta ne lasă să întrevedem că o asemenea organizare trebuie să fie colectivă. Şi, într-adevăr, observaţia a stabilit că asemenea necesare puncte de reper, faţă de care toate lucrurile sînt clasate temporal, sînt împrumutate din viaţa socială. Divizarea în zile, săptămîni, luni, ani corespunde periodicităţii riturilor, sărbătorilor şi ceremoniilor publice[1]. Calendarul exprimă ritmul activităţii colective, avînd funcţia de a-i asigura regularitatea[2]. La fel stau

1. A se vedea justificarea aserţiunii în Hubert şi Mauss, *Mélanges d'histoire religieuse (Travaux de l'Année sociologique*), capitolul despre *Reprezentarea timpului în religie* (Paris, Alcan).
2. Se vede astfel întreaga diferenţă dintre complexul de senzaţii şi imagini ce

lucrurile şi în ce priveşte spaţiul. Aşa cum a demonstrat Hamelin[1], spaţiul nu este mediul vag şi nedeterminat imaginat de Kant : pur şi absolut omogen, el nu ar servi la nimic şi nu ar oferi nici un sprijin gîndirii. Reprezentarea spaţială constă într-o primă coordonare introdusă în datele experienţei sensibile. Aceasta ar fi însă imposibilă dacă secţiunile spaţiului ar fi echivalente calitativ, dacă s-ar substitui unele altora. Pentru a dispune lucrurile în spaţiu, ele trebuiesc situate diferit : unele la dreapta, altele la stînga, unele sus, celelalte jos, la sud sau la nord etc., tot aşa cum, pentru a dispune faptele conştiente în timp, ele trebuiesc localizate la anume date. Putem spune că spaţiul n-ar putea fi el însuşi dacă, la fel ca şi timpul, n-ar fi divizat şi diferenţiat. De unde provin însă aceste diviziuni esenţiale ? Spaţiul, prin el însuşi, nu are o parte situată la stînga sau la dreapta, sus sau jos, la nord sau sud etc. Diferenţierile decurg, fără doar şi poate, din valorile afective atribuite unor regiuni. Şi cum toţi indivizii unei aceleiaşi civilizaţii îşi reprezintă spaţiul în acelaşi mod, desigur că valorile afective şi diferenţele ce depind de ele sînt şi ele comune ; rezultă cu necesitate că şi ele sînt de origine socială[2].

De altfel, există cazuri în care caracterul social devine manifest. În Australia şi America de Nord, există societăţi în care spaţiul e conceput sub forma unui arc uriaş, tabăra însăşi fiind circulară[3], cercul spaţiului fiind divizat la fel ca şi cercul tribal, după imaginea celui din urmă. Există tot atîtea regiuni divizate cîte clanuri are tribul, locul clanului în interiorul taberei determinînd orientarea regiunilor. Fiecare regiune este definită prin totemul clanului care îi este atribuit. La zuñi, de pildă, pueblo cuprinde şapte sectoare, fiecare fiind constituit dintr-o grupare de clanuri cîndva unite : probabil că iniţial au constituit un singur clan, care s-a divizat ulterior. Spaţiul are şi el şapte regiuni, fiecare fiind în relaţie intimă cu un sector din pueblo, adică cu o grupare de clanuri[4]. «Astfel că, afirmă Cushing, o diviziune este socotită a fi în raport cu nordul, o alta reprezintă vestul, o alta sudul etc.»[5] Fiecare sector din pueblo are

---

servesc la orientarea în durată şi categoria de timp. Primele sînt rezultatul experienţei individuale, valabile doar pentru cel ce le-a făcut. Dimpotrivă, categoria de timp exprimă un timp comun grupului, timpul social dacă putem spune astfel. Este o adevărată instituţie locală, specifică omului, animalul neavînd asemenea reprezentări. Distincţia dintre categoria de timp şi senzaţiile corespunzătoare ar putea fi făcută şi cu referire la spaţiu. Ea ar putea să ajute la înlăturarea unor confuzii care întreţin controversele ce o privesc. Vom reveni asupra acestui punct în concluziile lucrării (§4).

1. *Mélanges d'histoire religieuse*, pp. 75 şi urm.
2. Altminteri, pentru a oferi o explicaţie, ar trebui să admitem că toţi indivizii sînt spontan afectaţi, în mod egal, de diferitele părţi ale spaţiului, în virtutea constituţiei lor organo-psihice, ceea ce este cu atît mai greu de conceput cu cît, prin ele însele, respectivele regiuni sînt indiferente din punct de vedere afectiv. De altfel, diviziunile spaţiului se modifică odată cu societăţile ; iată dovada că ele nu se întemeiază pe natura congenitală a omului.
3. Vezi Durkheim şi Mauss, *De quelques formes primitives de classification*, in *Année soc.*, VI, pp. 47 şi urm.
4. *Ibid.*, pp. 34 şi urm.
5. *Zuñi Creation Myths* in *13th Rep. of the Bureau of Amer. Ethnology*, pp. 367 şi urm.

culoarea sa proprie, care îl simbolizează ; fiecare regiune are şi ea culoarea ei, corespunzătoare unui sector din pueblo. Numărul clanurilor de bază a variat în timp ; numărul sectoarelor spaţiului s-a modificat şi el. Astfel, organizarea socială a constituit un model de organizare spaţială care este ca un decalc al celei dintîi. Nici măcar deosebirea dintre stînga şi dreapta, departe de a fi implicată în natura omului în general, nu este altceva decît un produs al reprezentărilor religioase, în consecinţă colective[1].

Vom găsi mai încolo dovezi analoge cu privire la noţiunile de gen, forţă, personalitate, eficacitate. Ne-am putea chiar întreba dacă noţiunea de contradicţie nu depinde şi ea de condiţiile sociale. Ceea ce ne determină să credem aceasta este că influenţa exercitată de ea asupra gîndirii s-a modificat în funcţie de timp şi de diverse societăţi. Principiul identităţii domină astăzi gîndirea ştiinţifică, dar există sisteme de reprezentări vaste, cu un rol considerabil în istoria ideilor, în care el este adeseori necunoscut : mitologiile, de la cele mai rudimentare pînă la cele mai elaborate[2]. Este vorba despre fiinţele care au simultan atribute contradictorii, care sînt în acelaşi timp unul şi multiplu, materiale şi spirituale, putîndu-se diviza la infinit fără să piardă nimic din ceea ce este propriu constituţiei lor ; în mitologie, există o axiomă conform căreia partea are valoare de întreg. Aceste modificări, pe care le-a cunoscut de-a lungul istoriei regula ce pare că guvernează logica noastră de astăzi, dovedesc că ea nu este înscrisă pentru totdeauna în constituţia mentală a omului, ci că depinde, cel puţin în parte, de factorii istorici, deci sociali. Nu-i cunoaştem cu precizie, dar putem să le presupunem existenţa[3].

Ipoteza odată admisă, problema cunoaşterii se poate pune în termeni noi.

Pînă în prezent, aveau întîietate doar două doctrine. Pentru unii, categoriile nu pot fi derivate din experienţă : ele îi sînt în mod logic anterioare, condiţionînd-o. Ele sînt reprezentate drept tot atîtea date simple, ireductibile, imanente spiritului în virtutea consti-

1. V. Hertz, *La prééminence de la main droite. Étude de polarité religieuse* in *Rev. Philos.* dec. 1909. Asupra aceleiaşi probleme a reprezentării spaţiale şi formei colectivităţii, v. în Ratzel *Politische Geographie*, capitolul *Der Raum im Geist der Völker*.
2. Nu spunem că gîndirea mitologică îl ignoră, ci că se abate mai des şi mai deschis de la el decît gîndirea ştiinţifică. Reciproc, vom arăta că ştiinţa nu-l poate încălca, deşi i se conformează cu mai multă scrupulozitate decît religia. Între ştiinţă şi religie, sub acest raport, dar şi din alte puncte de vedere, nu există decît diferenţe de grad ; ele nu trebuiesc exagerate, dar este important să le notăm, căci sînt semnificative.
3. Ipoteza a fost deja emisă de cei ce au fondat *Völkerpsychologie*. O găsim prezentată într-un scurt articol de Windelband, intitulat *Die Erkenntnisslehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte* in *Zeitsh. f. Völkerpsychologie*, VIII, pp. 166 şi urm. Cf. o notă de Steinthal despre acelaşi subiect, *Ibid.*, pp. 178 şi urm.

tuţiei sale native. Este motivul pentru care le numim *apriorice*. Pentru ceilalţi, dimpotrivă, categoriile ar fi constituite din fragmente, individul fiind făuritorul acestei construcţii[1].

Ambele soluţii ridică însă enorme dificultăţi.

Adoptăm teza empiristă ? Atunci vom retrage categoriilor orice proprietate caracteristică. Ele se deosebesc de orice altă cunoaştere prin universalitatea şi necesitatea lor. Sînt conceptele cele mai generale cu putinţă, deoarece se aplică oricărui real şi, totodată, nu sînt ataşate de nici un obiect anume. Sînt independente de orice subiect individual : ele constituie locul comun de întîlnire al tuturor spiritelor. În plus, ele se întîlnesc aici în mod necesar ; căci raţiunea, care nu constituie altceva decît ansamblul categoriilor fundamentale, este investită cu o autoritate de care nu ne putem lipsi după bunul plac. Atunci cînd încercăm să ne împotrivim ei, să ne eliberăm de unele dintre aceste noţiuni esenţiale, ne izbim de o rezistenţă puternică. Nu numai că ele nu depind de noi, dar chiar ni se impun. Or, datele empirice au un caracter diametral opus. Senzaţia sau imaginea se raportează întotdeauna la un obiect determinat sau la o sumă de obiecte şi exprimă starea de moment a unei conştiinţe particulare : este eminamente individuală şi subiectivă. Astfel că mai dispunem, cu o libertate relativă, de reprezentări care au o asemenea origine. Fără îndoială că atunci cînd senzaţiile noastre sînt de actualitate, ele ni se impun *în fapt*. Dar, *de drept*, putem să le concepem altfel decît sînt, să ni le reprezentăm într-o altă ordine decît cea în care s-au produs. Nimic nu ne leagă de ele, dacă nu intervin nişte consideraţii de un alt gen. Iată deci două tipuri de cunoaştere, aflate la polul opus al inteligenţei. În aceste condiţii, a reduce raţiunea la experienţă înseamnă a o face să dispară ; căci este totuna cu a reduce universalitatea şi necesitatea care o caracterizează la pure aparenţe, iluzii practic comode dar lipsite de corespondent în lucruri. Înseamnă, în consecinţă, să refuzi orice realitate obiectivă vieţii logice pe care categoriile au funcţia de a o regla şi organiza. Empirismul clasic duce la iraţionalism şi poate că prin acest nume s-ar şi cuveni să-l desemnăm.

În pofida sensului ataşat etichetelor, adepţii apriorismului sînt mai respectuoşi cu faptele. Întrucît ei nu admit ca adevăr evident faptul că orice categorie este constituită din aceleaşi elemente ca şi reprezentările noastre sensibile, nu se simt obligaţi să le sărăcească

---

1. Chiar şi în teoria lui Spencer, categoriile sînt alcătuite prin experienţa individuală. Singura deosebire, sub acest aspect, dintre empirismul obişnuit şi empirismul evoluţionist este că, după cel din urmă, rezultatele experienţei individuale sînt consolidate prin ereditate. Consolidarea nu le adaugă însă nimic esenţial ; în alcătuirea lor nu intră nici un element avînd vreo altă origine decît experienţa individului. De asemenea, în această teorie, necesitatea cu care categoriile se impun este produsul unei iluzii, al unei prejudecăţi superstiţioase, bine înrădăcinată în organism, dar fără fundament în natura lucrurilor.

în mod sistematic, să le golească de orice conţinut real şi să le reducă la nişte artificii verbale. Le lasă, din contra, toate caracteristicile lor specifice. Adepţii apriorismului sînt nişte raţionalişti ; cred că lumea are un aspect logic pe care raţiunea îl exprimă în cel mai înalt grad. Dar pentru aceasta, spiritului îi este atribuită o oarecare putere de a depăşi experienţa, de a adăuga ceva la datele imediate ; or, asupra acestei puteri unice, ei nu oferă nici explicaţii, nici justificări. Spunînd că ea este inerentă naturii inteligenţei umane, nu înseamnă să o explici. Ar mai trebui să explicăm şi de unde provine acest avantaj surprinzător şi cum de vedem în lucruri raporturi pe care spectacolul lor nu l-ar putea revela. A spune că experienţa însăşi nu este posibilă decît cu această condiţie înseamnă, poate, să deplasăm problema şi nu să o rezolvăm. Căci trebuie să aflăm de ce experienţa nu este suficientă, dar presupune condiţii care îi sînt exterioare şi anterioare, şi din ce motiv aceste condiţii se realizează cînd şi cum le place. Pentru a răspunde unor asemenea întrebări, a fost închipuit, dincolo de raţiunile individuale, un motiv superior şi perfect, din care acestea ar emana, şi din care îşi trag, printr-un fel de participare mistică, o trăsătură minunată : raţiunea divină. Ipoteza are însă cel puţin inconvenientul grav de a se sustrage oricărui control experimental ; nu satisface condiţiilor necesare unei ipoteze ştiinţifice. Mai mult, categoriile gîndirii umane nu sînt niciodată fixate într-o formă definită ; se fac, se desfac şi se refac fără încetare ; se schimbă după loc şi timp. Din contra, raţiunea divină este imuabilă. Or, cum poate această imuabilitate să explice modificarea necontenintă ?

Acestea sînt cele două categorii care se confruntă reciproc de secole ; şi, dacă lupta devine eternă, e pentru că argumentele schimbate sînt în mod evident echivalente. Dacă raţiunea este doar o formă a experienţei individuale, nu mai există raţiune. Pe de altă parte, dacă îi recunoaştem puterile pe care şi le atribuie, fără să le explicăm, am situa-o în afara naturii şi a ştiinţei. Faţă de cele două obiecţii opuse, spiritul rămîne confuz. Dar, dacă admitem originea socială a categoriilor, devine posibilă o nouă atitudine care, credem, ne permite să scăpăm de aceste dificultăţi contradictorii.

Teorema fundamentală a apriorismului afirmă că, precum două straturi distincte şi suprapuse, cunoaşterea este alcătuită din două tipuri de elemente ireductibile unul la celălalt[1]. Ipoteza noastră menţine integral acest principiu. Într-adevăr, cunoştinţele pe care le numim empirice, singurele de care teoreticienii empirismului s-au servit pentru a construi raţiunea, sînt cele suscitate de acţiunea

1. Unii se vor mira poate că nu definim apriorismul prin ipoteza caracterului înnăscut. În realitate, însă, concepţia cu pricina nu joacă în doctrină decît un rol secundar. Este o manieră simplistă de a reprezenta ireductibilitatea cunoştinţelor raţionale la datele empirice. A spune despre cele dintîi că sînt înnăscute este un mod de a afirma că ele nu sînt produsul experienţei aşa cum este ea concepută de obicei.

directă a obiectelor în spiritul nostru. Sînt deci stări individuale care se explică în întregime[1] prin natura psihică a individului. Din contra, dacă – aşa cum credem – sînt reprezentări esenţial colective, ele traduc, înainte de orice, stările colectivităţii : ele depind de modul de constituire şi de organizare a acesteia, de morfologia ei, de instituţiile religioase, morale, economice etc. Între cele două tipuri de reprezentări există acea distanţă care separă individualul de social, şi nu putem să le derivăm pe cele din urmă din cele dintîi, tot aşa cum societatea nu poate fi dedusă din individ, întregul din parte şi complexul din simplu[2]. Societatea este o realitate *sui generis* ; ea are trăsăturile ei proprii care nu se regăsesc, sau nu se regăsesc sub aceeaşi formă, în restul universului. Reprezentările care o exprimă au un cu totul alt conţinut decît reprezentările pur individuale şi putem fi dinainte siguri că primele adaugă ceva celor din urmă.

Chiar şi modul cum se formează cele două tipuri de reprezentări le deosebeşte. Reprezentările colective sînt produsul unei cooperări imense care se întinde nu numai în spaţiu, ci şi în timp ; ele rezultă din asocierea, amestecul şi combinarea ideilor şi sentimentelor unei mulţimi de spirite, din acumularea şi cunoştinţele unei lungi serii de generaţii. S-a concentrat în ele o intelectualitate cu totul deosebită, mult mai bogată şi complexă decît cea a individului. Înţelegem deci că raţiunea are puterea să depăşească influenţa cunoştinţelor empirice. Faptul nu se datorează unei virtuţi misterioase, ci, conform unei formule cunoscute, naturii duble a individului. Există în el două fiinţe, una individuală, cu baza în organism şi avînd, prin urmare, o rază mică de acţiune, şi o fiinţă socială, reprezentînd în noi realitatea superioară în ordinea morală şi intelectuală, pe care o putem cunoaşte prin observaţie, şi anume societatea. Dualitatea naturii noastre are drept consecinţă practică ireductibilitatea idealului moral la mobilul utilitar, iar în ceea ce priveşte gîndirea, ireductibilitatea raţiunii la experienţa individuală. În măsura în care aparţine societăţii, individul se depăşeşte în mod firesc pe sine însuşi şi atunci cînd gîndeşte, şi cînd acţionează.

---

1. Cel puţin în măsura în care există reprezentări individuale şi, în consecinţă, complet empirice. De fapt însă, nu există verosimilitate acolo unde cele două categorii de elemente nu se unesc.
2. Ireductibilitatea nu trebuie înţeleasă în sens absolut. Nu vrem să afirmăm că în reprezentările empirice nu există nimic care să anunţe reprezentările raţionale, nici că în individ nu există nimic care să poată fi privit ca un indiciu al vieţii sociale. Dacă experienţa ar fi complet străină de tot ce este raţional, raţiunea nu i s-ar putea aplica ; la fel, dacă natura psihică a individului ar fi complet refractară vieţii sociale, societatea ar fi imposibilă. O analiză completă a categoriilor ar trebui să cerceteze germenii raţionalităţii chiar şi în interiorul conştiinţelor individuale. Vom avea, de altfel, ocazia să revenim la acest punct în concluziile cărţii. Tot ceea ce dorim să stabilim aici este că între germenii nediferenţiaţi ai raţiunii şi raţiunea propriu-zisă există o distanţă comparabilă celei care separă proprietăţile mineralelor din care e format viul de atributele caracteristice vieţii, odată ce aceasta s-a constituit.

Acest caracter social ne permite să înţelegem de unde rezultă necesitatea categoriilor. Spunem că o idee este necesară atunci cînd, printr-un fel de virtute internă, ea se impune spiritului, fără a mai fi însoţită de vreo dovadă. Există în ea ceva care obligă inteligenţa şi atrage adeziunea fără nici o cercetare prealabilă. Această eficienţă aparte este postulată, însă nu şi justificată, de apriorism, căci a spune că sînt necesare categoriile, doarece nu ne putem lipsi de ele în funcţionarea gîndirii, înseamnă pur şi simplu a repeta că ele sînt necesare. Dar dacă ele au originea pe care le-am atribuit-o, autoritatea lor nu mai are nimic surprinzător. Ele exprimă raporturile cele mai generale dintre lucruri ; depăşind în dezvoltare toate celelalte noţiuni, ele domină orice detaliu al vieţii noastre intelectuale. Şi dacă, în orice clipă, oamenii nu ar fi de acord asupra ideilor esenţiale, dacă nu ar avea o concepţie omogenă despre timp, spaţiu, cauză, număr etc., orice înţelegere între inteligenţe ar fi imposibilă şi, ca urmare, nu ar exista nici viaţa în comun. Nici societatea nu poate lăsa categoriile în voia liberului arbitru individual fără a se abandona pe sine. Ca să existe, ea nu are nevoie doar de un conformism moral îndestulător ; ci şi de unul logic minimal, de care nu se poate lipsi. Este motivul pentru care face presiuni, prin autoritatea ei, asupra membrilor săi, în scopul de a preveni orice posibilă dizidenţă. Se opune vreun spirit, în mod făţiş, normelor gîndirii ? Ea nu îl va mai considera ca fiind un spirit uman în adevăratul sens al cuvîntului şi îl va trata în consecinţă. Este motivul pentru care, atunci cînd încercăm să ne eliberăm de noţiunile fundamentale – fie şi numai în forul nostru interior – simţim că nu sîntem pe deplin liberi, că ceva în noi şi în afara noastră opune rezistenţă. În afară este opinia care ne judecă ; în plus însă, cum societatea este prezentă şi în noi, ea se opune veleităţilor revoluţionare din interior. Avem atunci impresia că n-o putem părăsi fără ca gîndirea noastră să înceteze a mai fi una cu adevărat omenească. Aceasta pare să fie originea autorităţii atît de speciale, inerentă raţiunii şi care ne determină să acceptăm încrezători sugestiile sale. Este chiar autoritatea societăţii[1], transmiţîndu-se prin anumite moduri de a gîndi, care sînt condiţii indispensabile ale oricărei acţiuni comune. Necesitatea cu care ni se impun categoriile nu reprezintă deci efectul unor simple deprinderi, de care am putea să ne lipsim cu un oarecare efort, nici o necesitate fizică sau metafizică, de vreme ce categoriile se modifică în timp şi spaţiu ; este o anume necesitate morală care constituie pentru viaţa intelectuală ceea ce înseamnă obligaţia morală pentru voinţă[2]. Dacă însă

1. S-a remarcat nu de puţine ori faptul că tulburările sociale au drept efect tulburări mentale. Este o dovadă în plus că disciplina logică reprezintă un aspect particular al celei sociale. Cînd cea din urmă se şubrezeşte, şi prima o urmează.
2. Există o analogie între această necesitate logică şi obligaţia morală, dar, cel puţin în prezent, nu şi identitate. Acum, societatea îi tratează pe criminali altfel decît pe subiecţii cu inteligenţă anormală ; este dovada că, în pofida unor importante

categoriile traduc originar doar stările sociale, nu rezultă oare de aici că ele nu se pot aplica restului naturii decît ca simple metafore ? Dacă ele exprimă doar lucruri sociale, s-ar părea că nu pot fi extinse altor regnuri decît prin convenţie. Astfel încît, dacă le utilizăm la a gîndi lumea fizică sau biologică, ele n-ar avea decît valoare de simboluri artificiale, utile poate, dar fără nici o legătură cu realitatea. Vom reveni deci, dar pe altă cale, la nominalism şi empirism.

Dar a interpreta în acest mod teoria sociologică a cunoaşterii înseamnă a uita că, dacă societatea este o realitate specifică, ea nu este totuşi stat în stat, ci face parte din natură, fiind o manifestare superioară a acesteia. Regnul social este unul natural ce diferă de altele doar printr-o mai mare complexitate. Or, este imposibil ca natura, în ceea ce are ea mai esenţial, să difere radical de ea însăşi ici şi colo. Relaţiile fundamentale dintre lucruri – cele pe care funcţia categoriilor le exprimă – nu s-ar putea diferenţia în esenţa lor în funcţie de regnuri. Dacă, din motive pe care le vom cerceta[1], ele sînt mai evidente în lumea socială, este imposibil să nu le regăsim şi în alte locuri, chiar dacă sub o formă mascată. Societatea le face mai manifeste, dar nu are întîietate asupra lor. Iată cum unele noţiuni elaborate după modelul lucrurilor sociale ne pot ajuta să le gîndim pe altele, de natură diferită. Cel puţin în cazul în care, fiind astfel deturnate de la semnificaţia lor primară, noţiunile joacă rolul unor simboluri bine fundamentate. Iar dacă, fiind concepte construite, au ceva artificial în ele, artificiul urmează îndeaproape natura, străduindu-se să se apropie mai mult de ea[2]. Din faptul că noţiunile de timp, spaţiu, gen, cauză, personalitate sînt construite pe baza elementelor sociale, nu trebuie trasă concluzia că sînt golite de orice valoare obiectivă. Dimpotrivă, originea lor socială ne face să presupunem că ele nu sînt lipsite de fundament în lumea lucrurilor.[3]

---

similitudini, autoritatea atribuită normelor logice şi cea inerentă normelor morale nu sînt de aceeaşi natură. Sînt două specii diferite ale aceluiaşi gen. Ar fi interesant să cercetăm în ce constă şi de unde provine această diferenţă care, după toate aparenţele, nu este primitivă, deoarece, mult timp, conştiinţa publică nu a făcut o distincţie corectă între alienat şi delicvent. Ne mărginim doar să semnalăm problema. Din acest exemplu rezultă cît de numeroase sînt problemele ridicate de analiza acestor noţiuni, care par îndeobşte elementare şi simple, dar care sînt, în realitate, de extremă complexitate.

1. Chestiunea este tratată în concluziile cărţii.
2. Raţionalismul imanent unei teorii sociologice a cunoaşterii este deci un intermediar între empirism şi apriorismul clasic. Pentru primul, categoriile sînt construcţii pur artificiale ; pentru cel din urmă, sînt, dimpotrivă, date naturale. Pentru noi, ele sînt, într-un anume sens, opere de artă, o artă care imită însă natura cu o perfecţiune susceptibilă să crească nelimitat.
3. De exemplu, ceea ce stă la baza categoriei de timp este ritmul vieţii sociale. Dar dacă există un ritm al vieţii colective, putem fi siguri că există şi unul al vieţii individuale şi, mai general, al universului. Primul este doar mai marcat şi mai vizibil decît celelalte. Vom vedea, de asemenea, că noţiunea de gen este formată după cea de grup uman. Dar dacă oamenii formează grupuri naturale, putem presupune că există şi în interiorul lucrurilor grupuri analoge sau diferite. Este vorba de grupările naturale de lucruri care alcătuiesc genurile şi speciile. Dacă unora le pare că nu putem atribui categoriilor o origine socială, fără să le

Astfel reînnoită, teoria cunoaşterii pare chemată să reunească avantaje de semn contrar, ce ţin de două teorii rivale, fără să le preia şi inconvenientele. Ea păstrează principiile esenţiale ale apriorismului şi, totodată, se inspiră din spiritul pozitivist pe care empirismul încearcă să-l satisfacă. Lasă raţiunii puterea ei specifică, dar o justifică fără să iasă din lumea observabilă. Afirmă realitatea dualităţii vieţii intelectuale, dar o explică, şi încă prin cauze naturale. Categoriile încetează să mai fie considerate fapte primare şi de neanalizat, rămînînd în acelaşi timp de o complexitate pe care analizele simpliste, precum cele ale empirismului, n-o pot justifica. Căci atunci ne-ar apare nu numai ca noţiuni foarte simple, pe care orice nou venit le-ar putea desprinde prin observaţii personale iar imaginaţia populară, din nefericire, le-ar fi complicat ci, din contra, drept instrumente savante ale gîndirii plăsmuite de diferitele grupuri omeneşti, în decursul secolelor, acumulînd capitalul lor intelectual cel mai de preţ[1]. În ele este rezumată o bună parte din istoria omenirii. Putem spune că, pentru a ajunge să le înţelegem şi să le judecăm, trebuie să recurgem la alte procedee decît cele utilizate pînă în prezent. Ca să aflăm din ce sînt alcătuite aceste concepţii, pe care nu noi le-am fixat, nu ajunge să ne interogăm conştiinţa, ci trebuie să privim către exterior, să cercetăm istoria, să instituim o ştiinţă complexă, care nu poate progresa decît lent, printr-un travaliu colectiv şi la care cartea de faţă îşi propune să aducă unele contribuţii fragmentare, cu titlul de eseu. Fără a face din această problemă obiectul direct al studiului nostru, trebuie să profităm de orice ocazie oferită pentru a înţelege cum s-au născut cel puţin cîteva dintre acele noţiuni care, religioase prin originea lor, trebuie să se situeze şi la baza mentalităţii omeneşti.

---

lipsim de întreaga lor valoare speculativă, este deoarece societatea este considerată prea adesea a nu fi un lucru natural. De aici, concluzia că reprezentările ce o exprimă nu spun nimic despre natură. Concluzie care nu valorează mai mult decît principiul.

1. Din acest motiv, este legitim să comparăm categoriile cu nişte unelte ; căci unealta înseamnă capital material acumulat. De altfel, cele trei noţiuni – unealta, categoria şi instituţia – sînt puternic înrudite.

CARTEA I

CHESTIUNI PRELIMINARE

Capitolul I

Definiţia fenomenului religios şi a religiei[1]

Pentru a putea afla religia cea mai primitivă şi mai simplă dintre cele cunoscute, e nevoie mai întîi se definim ce trebuie să se înţeleagă prin religie ; altfel, riscăm fie să numim religie un sistem de idei şi de practici care nu ar avea nimic religios, fie să trecem pe lîngă practicile religioase fără să le înţelegem adevărata natură. Faptul că un savant căruia religia comparată îi datorează de altfel mult, precum Frazer, nu şi-a luat o asemenea precauţie, neputînd recunoaşte caracterul profund religios al credinţelor şi riturilor ce vor fi prezentate în continuare, şi în care noi vedem germenele iniţial al vieţii religioase a umanităţii, demonstrează pe deplin că pericolul nu este deloc imaginar şi că nu este vorba de riscul de a cădea într-un formalism metodologic van.

Apare aici o problemă spinoasă care ar trebui rezolvată înaintea altora. Sub nici o formă, nu vom putea ajunge de pe acum la caracteristicile profunde şi într-adevăr esenţiale, explicative, ale religiei : ele nu se pot determina decît printr-o cercetare minuţioasă. Dar este necesar şi totodată posibil să indicăm un anumit număr de semne exterioare, uşor de perceput, care să ne permită să recunoaştem fenomenele religoase pretutindeni acolo unde se pot întîlni, şi care să ne împiedice să le confundăm cu alte fenomene. Iată operaţiunea preliminară la care trebuie să recurgem.

Dar, pentru a obţine rezultatele scontate, trebuie să începem prin a ne elibera mintea de orice idee preconcepută. Oamenii şi-au făcut o idee despre ce este religia, încă înainte ca ştiinţa religiilor să-şi fi putut pune la punct metodologia. Necesităţile existenţei ne obligă pe toţi, fie că sîntem sau nu credicioşi, să ne reprezentăm într-un fel oarecare lucrurile în mijlocul cărora trăim, asupra cărora avem de făcut mereu aprecieri, şi de care trebuie să ţinem mereu cont în comportamentul nostru. Numai că, dat fiind faptul că aceste

---

1 Am încercat deja o definiţie a fenomenului religios într-o lucrare publicată în *Année sociologique* (vol. III, pp. 1 şi urm.). Definiţia propusă acolo diferă, după cum se va vedea, de cea propusă în prezent. Voi explica, la sfîrşitul acestui capitol, motivele care au determinat modificările care, de altfel, nu implică nici o schimbare esenţială în înţelegerea lucrurilor.

prenoţiuni s-au format fără a urma o metodă, după hazardul şi întîmplările vieţii, ele nu se pot bucura de încrederea noastră şi trebuie să le împiedicăm să afecteze analiza pe care o vom întreprinde. Nu în prejudecăţile, pasiunile şi obiceiurile noastre vom găsi elementele definiţiei pe care o căutăm, ci în însăşi realitatea obiectivă.

Să privim în faţă realitatea. Lăsînd de-o parte părerile generale despre religie, să examinăm religiile aşa cum sînt, străduindu-ne să extragem elementele lor comune, căci religia nu se poate defini decît în funcţie de caracteristicile prezente în toate religiile. În această analiză, vom lua în considerare toate sistemele religioase cunoscute în prezent sau în trecut, pe cele mai primitive, mai simple, dar şi pe cele mai recente şi mai sofisticate, deoarece nu avem nici un drept sau vreo altă justificare logică să le excludem pe unele şi să le reţinem pe altele. Pentru cel care nu vede în religie decît o manifestare naturală a activităţii umane, toate religiile sînt instructive, fără nici un fel de excepţie, căci toate îl exprimă pe om într-un mod specific şi toate ne ajută să înţelegem mai bine acest aspect al naturii umane. Am văzut, de altfel, cîţi se înşală crezînd că cea mai bună metodă de a studia religia este să o considere, de regulă, sub forma în care se prezintă ea la popoarele cele mai civilizate[1].

Dar, pentru a ne putea elibera de aceste concepţii uzuale, care, prin prestigiul lor, ne pot împiedica să vedem realitatea aşa cum este, se cuvine ca, înainte de a aborda analiza, să examinăm unele dintre definiţiile cele mai des întîlnite prin care se exprimă aceste prejudecăţi.

I

Noţiunea de supranatural serveşte în general pentru caracterizarea a tot ceea ce este religios. Aceasta cuprinde tot felul de lucruri care ne depăşesc puterea de înţelegere : supranaturalul este lumea misterului, a necunoscutului, a neînţelesului. Religia ar fi aşadar un fel de speculaţie despre tot ceea ce scapă ştiinţei şi, mai general, gîndirii independente. Spencer spunea : «Deşi diametral opuse prin dogmele lor, religiile recunosc, în mod tacit, că lumea, cu tot ceea ce conţine şi cu tot ce o înconjoară, este un mister ce îşi aşteaptă dezlegarea» ; el le consideră deci ca fiind o «credinţă în omniprezenţa unui lucru care depăşeşte inteligenţa»[2].

1. A se vedea *supra* la pag 16. Nu mai insistăm asupra necesităţii definirii prealabile şi nici asupra metodologiei de urmat. Se poate găsi o explicaţie pe care am dat-o mai pe larg în *Règles de la méthode sociologique*, pp. 43 şi urm. Cf. *Le Suicide*, pp. 1 şi urm. (Paris, F. Alcan, ; trad. rom. *Despre sinucidere*, Institutul European, Iaşi, 1993).
2. *Premiers principes*, trad. fr. pp. 38-39 (Paris, F. Alcan).

De asemenea, Max Müller vedea în toate religiile «un efort de a înţelege neînţelesul, de a exprima inexprimabilul, o aspiraţie către infinit»[1].

Este cert că sentimentul misterului a jucat un rol important în unele religii, mai ales în creştinism. Mai trebuie adăugat şi faptul că importanţa acestui rol a variat extrem de mult în diferitele momente ale istoriei creştinismului. Au existat perioade în care respectiva noţiune a trecut pe planul doi, fiind eclipsată. De exemplu, în secolul al XVII-lea, dogma nu avea nimic tulburător pentru raţiune ; credinţa se împăca fără dificultate cu ştiinţa şi filosofia, iar gînditorii care, precum Pascal, simţeau cu acuitate profunzimile obscure din lucruri, erau atît de puţin în armonie cu epoca în care trăiau, încît au rămas neînţeleşi de contemporanii lor[2]. El ar fi putut, cu siguranţă, să facă puţină lumină într-o problemă atît de neclară, chintesenţa întregii religii creştine.

Desigur, sentimentul misterului nu a apărut decît foarte tîrziu în istoria religiilor ; el este cu totul străin nu numai popoarelor pe care le numim primitive, dar chiar şi tuturor celor care au atins un anumit grad de cultură intelectuală. Fără îndoială, atunci cînd le vedem atribuind obiectelor nesemnificative virtuţi extraordinare sau populînd universul cu principii neobişnuite, construite din cele mai diferite elemente, înzestrate cu un fel de ubicuitate greu de înţeles, atribuim lesne o tentă de mister acestor concepţii. Sîntem, de asemenea, tentaţi să credem că oamenii nu au putut accepta asemenea idei tulburătoare pentru gîndirea noastră modernă decît din neputinţa de a găsi ceva mai raţional. Şi totuşi, în realitate, explicaţiile care azi ne surprind îi păreau omului primitiv cît se poate de simple. El nu vedea în ele un fel de *ultima ratio* în faţa căreia inteligenţa nu se resemnează decît în disperare de cauză, ci modul cel mai direct de a-şi reprezenta şi a înţelege lucrurile din jurul său. Pentru el, nu exista nimic ciudat în faptul că evenimentele pot fi dirijate, că astrele pot fi oprite sau accelerate pe traiectoriile lor, sau că ploaia poate fi declanşată ori oprită etc. prin intermediul vocii sau gestului. Ritualurile pe care le foloseşte pentru ca să asigure fertilitatea solului sau fecunditatea speciilor animale cu care se hrăneşte nu sînt în ochii lui mai iraţionale decît ne par nouă procedeele tehnice de care se servesc agronomii în acelaşi scop. Forţele pe care el le pune în mişcare prin toate aceste mijloace nu i se par a avea nimic misterios. Sînt forţe care, fără îndoială, diferă de cele concepute de savantul modern şi pe care acesta ne învaţă să le stăpînim ; ele au un alt mod de a se manifesta şi nu se lasă controlate prin procedee identice, dar, pentru cel ce crede în ele, nu par

1. *Introduction à la science des religions*, p. 17. Cf. *Origine et développement de la religion*, p. 21.
2. Acelaşi spirit se găseşte, de altfel, şi în epoca scolastică, după cum mărturiseşte şi formula prin care se defineşte filosofia acelei perioade : *Fides quaerens intellectum.*

mai neinteligibile decît gravitaţia şi electricitatea pentru fizicianul de azi. De altfel, vom vedea mai departe că noţiunea de forţe naturale pare să derive din noţiunea de forţe religioase ; s-ar părea că între ele nu există prăpastia dintre raţional şi iraţional. Nici măcar faptul că forţele religioase sînt gîndite deseori sub forma unor entităţi spirituale, a unor voinţe conştiente, nu constituie o dovadă a iraţionalităţii lor. Raţiunea nu respinge *a priori* ideea că acele corpuri, aşa-zis neînsufleţite, ar fi, ca şi oamenii, înzestrate cu inteligenţă, deşi ştiinţa contemporană se obişnuieşte greu cu o asemenea ipoteză. Cînd Leibniz propunea să ne imaginăm lumea exterioară ca o imensă societate de spirite, între care nu ar exista şi nici nu ar putea să existe decît relaţii spirituale, el se străduia să facă o lucrare raţionalistă şi nu vedea în acest animism universal nimic care să fi putut ofensa înţelegerea noastră.

De altfel, ideea de supranatural, aşa cum o înţelegem noi, este de dată recentă : ea presupune, într-adevăr, ideea contrară, pe care o neagă, şi care nu are nimic primitiv. Pentru a putea spune despre unele lucruri că sînt supranaturale, ar trebui să avem în prealabil sentimentul că există *o ordine naturală a lucrurilor*, cu alte cuvinte că fenomenele din univers sînt legate între ele după anumite raporturi necesare, numite legi. Odată însuşit un asemenea principiu, tot ceea ce se abate de la aceste legi trebuie să apară ca fiind în afara naturii şi, prin urmare, a raţiunii, căci ceea ce este, în acest sens, natural, este deci şi raţional, relaţiile necesare nefăcînd decît să exprime modul în care se înlănţuie, logic, lucrurile. Dar noţiunea de determinism universal este recentă ; nici măcar cei mai mari gînditori ai antichităţii nu au reuşit să înţeleagă pe deplin acest lucru, ce constituie o cucerire a ştiinţelor pozitive ; este postulatul pe care ele se întemeiază, demonstrat de progresul lor. Or, chiar imperfecte sau încă nedefinitivate, nici unul dintre acele evenimente, oricît de miraculoase, nu aveau nimic de neconceput. Atît timp cît nu s-a ştiut ce anume din ordinea lucrurilor este imuabil şi inflexibil, atît timp cît s-a văzut în ea opera voinţelor conexe, trebuia să se considere natural ca voinţele cu pricina, sau altele, să le poată modifica arbitrar. Iată de ce intervenţiile miraculoase pe care cei din vechime le atribuiau zeilor nu erau, din punctul lor de vedere, miracole în accepţiunea modernă a cuvîntului. Pentru ei erau doar spectacole frumoase, rare sau teribile, subiecte de surpriză şi de încîntare (θαν́ματα, *mirabilia*, *miracula*) ; dar nu le vedeau nicidecum ca manifestări ale unei lumi misterioase, în care raţiunea nu poate pătrunde.

Putem înţelege cu atît mai bine o asemenea mentalitate, cu cît ea nu a dispărut complet. Dacă principul determinismului este astăzi solid ancorat în fizică şi în ştiinţele naturale, în ştiinţele sociale abia de un secol a început să fie introdus, iar autoritatea sa este contestată încă. Numai un număr redus de oameni au înţeles suficient de bine ideea că societăţile sînt supuse unor legi necesare

şi că ele constituie un regn natural. Rezultă că şi miracolele pot fi în acest sens posibile. Se admite, de exemplu, că legiuitorul poate crea o instituţie din nimic, doar impunîndu-şi voinţa, că poate să transforme un sistem social în altul, exact aşa cum credincioşii atîtor religii admit că voinţa divină a scos lumea din neant sau poate, în mod arbitrar, să încarneze fiinţele în corpuri diferite. În ceea ce priveşte socialul, avem încă o mentalitate de oameni primitivi. Şi, totuşi, dacă în materie de sociologie atîţia contemporani se mai complac încă într-o asemenea concepţie perimată, lucrul nu se datorează faptului că viaţa societăţilor e considerată obscură şi misterioasă ; din contra, dacă se mulţumesc atît de uşor cu astfel de explicaţii, dacă persistă în iluzii care contrazic de fiecare dată experienţa, este pentru că faptele sociale li se par lucrul cel mai clar din lume, pentru că nu sesizează obscuritatea lor reală şi nu au înţeles încă necesitatea de a recurge la procedeele laborioase ale ştiinţelor naturale pentru a o lumina progresiv. Aceeaşi stare de spirit se regăseşte la originea multor credinţe religioase care ne surprind prin simplismul lor. Ştiinţa, şi nu religia, a arătat oamenilor că lucrurile sînt complexe şi dificil de înţeles.

Dar, răspunde Jevons[1], spiritul uman nu are nevoie de o cultură propriu-zis ştiinţifică spre a remarca faptul că între lucruri există secvenţe determinate, o ordine constantă de succesiune, şi să observe, pe de altă parte, că această ordine este adeseori tulburată. Se întîmplă ca soarele să fie brusc eclipsat, ca să nu plouă la timp, ca luna să nu mai răsară după dispariţia ei periodică etc. Pentru că asemenea evenimente sînt în afara cursului obişnuit al lucrurilor, ele sînt puse pe seama unor cauze extraordinare, excepţionale, într-un cuvînt, extra-naturale. Astfel s-a născut ideea de supranatural, încă de la începuturile istoriei, şi din acel moment gîndirea religioasă şi-a dobîndit însuşi obiectul său de lucru.

Dar, mai întîi, supranaturalul nu se rezumă în nici un caz la neprevăzut. Noul, ca şi contrariul său, face parte din natură. Dacă putem constata că, în general, fenomenele se succed într-o ordine determinată, este tot atît de adevărat că ea îndeobşte nu este decît aproximativă, nici identică cu sine de la un caz la altul, că ea comportă tot felul de excepţii. Oricît de puţină experienţă am avea, sîntem obişnuiţi ca aşteptările noastre să fie deseori înşelate, iar aceste decepţii revin prea des pentru ca să ne mai apară ca fiind extraordinare. O anumită contingenţă este un rezultat al experienţei, la fel ca şi o anumită uniformitate ; deci nu avem nici un drept să raportăm una dintre ele la cauze şi forţe cu totul diferite de cele de care depinde cealaltă. Astfel, pentru a cunoaşte supranaturalul, nu este suficient să fim martorii unor evenimente neobişnuite ; mai trebuie ca acestea să fie resimţite ca imposibile, adică de neconceput în cadrul unei ordini care, cu sau fără dreptate, ni se părea

1. *Introduction to the History of Religion*, pp. 15 şi urm.

obligatoriu implicată în natura lucrurilor. Or, noţiunea de ordine necesară a fost construită treptat de către ştiinţele pozitive şi, prin urmare, noţiunea contrară nu putea fi anterioară.

Mai mult, în orice fel şi-ar fi reprezentat oamenii noutăţile şi legăturile pe care le relevă experienţa, nu există nimic în aceste reprezentări care să poată caracteriza religia. Căci concepţiile religioase au, înainte de toate, drept obiect nu exprimarea şi explicarea a ceea ce este excepţional şi anormal în lucruri ci, din contra, ceea ce este în ele constant şi obişnuit. Generalizînd la extrem, zeii folosesc mult mai puţin la explicarea unor monstruozităţi, bizarerii sau anomalii, cît la a explica funcţionarea obişnuită a universului, mişcarea astrelor, succesiunea anotimpurilor, înnoirea anuală a vegetaţiei, perpetuarea speciilor etc. Deci este o greşeală să considerăm că noţiunea de religios coincide cu cea de extraordinar şi neprevăzut. Jevons consideră că o asemenea înţelegere a forţelor religioase nu este primitivă. După el, ar fi fost iniţial concepute pentru a explica dezordinea şi excepţiile şi doar ulterior regularităţile naturii[1]. Nu vedem ce i-ar fi putut totuşi determina pe oameni să le atribuie succesiv funcţii atît de evident contrare. Pe de altă parte, ipoteza după care fiinţelor sacre li s-ar fi rezervat iniţial un rol negativ, de perturbatori, este complet arbitrară. Vom vedea că, într-adevăr, încă de la cele mai simple religii cunoscute, ele au avut ca sarcină esenţială să întreţină, într-un mod pozitiv, cursul normal al vieţii[2].

Astfel încît ideea de mister nu are nimic originar. Ea nu a fost dată omului : el a făurit-o, prin propriile-i forţe, simultan cu ideea contrară. De aceea, ea nu ocupă un loc anume decît într-un mic număr de religii avansate. Prin urmare, nu o putem ridica la rangul de caracteristică a fenomenelor religioase fără a exclude astfel din definiţie majoritatea lucrurilor ce trebuiesc definite.

II

O altă idee prin care s-a încercat adesea să se definească religia este cea de divinitate. «Religia, spune A. Réville, este circumscrierea vieţii umane prin sentimentul unei legături care uneşte spiritul uman cu spiritul misterios cu care îi place să se simtă unit, recunoscîndu-i dominaţia asupra lumii şi asupra lui însuşi»[3]. Este adevărat că dacă se înţelege cuvîntul divinitate într-un sens precis şi îngust, definiţia lasă în afară o multitudine de lucruri evident religioase. Sufletele morţilor, spiritele de tot felul şi de toate rangurile, cu care imaginaţia religioasă a atîtor popoare a populat natura, constituie

1. Jevons, p. 23.
2. Cf. *infra*, cartea III, cap. 2.
3. *Prolégomènes à l'histoire des religions*, p. 34.

întotdeauna obiectul ritualurilor şi, uneori, chiar al unui adevărat cult ; şi totuşi nu sînt zei în adevăratul înţeles al cuvîntului. Dar, pentru ca definiţia să le includă, este suficient să înlocuim cuvîntul zeu cu acela, mai cuprinzător, de fiinţă spirituală. Este ceea ce a făcut Tylor : «Dacă ne propunem studierea sistematică a religiilor raselor inferioare, primul punct important este, afirmă el, să definim şi să precizăm ce se înţelege prin religie. Dacă vrem să înţelegem prin acest cuvînt credinţa într-o divinitate supremă..., un anumit număr de triburi vor fi excluse din lumea religioasă. Dar această definiţie prea îngustă are deficienţa că identifică religia cu unele dintre dezvoltările sale particulare... Mai corect ar fi, se pare, să admitem pur şi simplu ca definiţie minimă a religiei credinţa în fiinţele spirituale».[1] Prin fiinţe spirituale trebuie să se înţeleagă subiecţi conştienţi, dotaţi cu puteri superioare celor ale majorităţii oamenilor ; calificarea se potriveşte deci sufletelor morţilor, geniilor, demonilor, ca şi divinităţilor propriu-zise. Este important să notăm din capul locului sensul specific pe care-l implică respectiva definiţie. Singura legătură pe care am putea-o întreţine cu astfel de fiinţe este determinată de însăşi natura care le este atribuită. Sînt fiinţe conştiente, deci nu le putem influenţa decît aşa cum procedăm în general cu toate conştiinţele, adică prin metode psihologice, străduindu-ne să le convingem sau să le emoţionăm fie prin cuvinte (invocaţii, rugăciuni), fie prin ofrande şi sacrificii. Şi, de vreme ce religia ar avea ca obiect reglementarea raporturilor cu asemenea fiinţe speciale, nu am putea avea religie decît acolo unde am găsi rugăciuni, sacrificii, rituri de intermediere etc. Am mai dispune de încă un criteriu foarte simplu care ne-ar permite să distingem ceea ce este religios de ceea ce nu este. La aceasta se referă sistematic Frazer[2] şi, împreună cu el, mulţi alţi etnografi[3].

Oricît de evidentă ar putea părea însă această defintie, ca urmare a ideilor inoculate de educaţia noastră religioasă, există un număr de fapte la care definiţia nu mai este aplicabilă, deşi aparţin domeniului religiei.

În primul rînd, există mari religii în care ideea de zeu şi de spirite lipseşte sau, cel puţin, ea nu joacă decît un rol secundar şi şters. Este cazul budismului. Budismul, spune Burnouf, «se situează, în opoziţie cu brahmanismul, ca o morală fără zeu şi ca un ateism fără Natură»[4].

«Budismul nu recunoaşte nici un zeu de care să depindă omul, afirmă Barth ; doctrina sa este absolut atee»[5], iar Oldenberg, la

1. *La civilisation primitive*, I, p. 491.
2. După prima ediţia a lucrării *Golden Bough*, I, pp. 30-32.
3. Mai ales Spencer şi Gillen şi chiar şi Preuss, care numesc magice toate forţele religioase neindividualizate.
4. Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, ediţia a 2-a, p. 464. Ultimul cuvînt al citatului înseamnă că budismul nu admite nici măcar existenţa unei Naturi eterne.
5. Barth, *The Religions of India*, p. 110.

rîndul său, îl numeşte «o religie fără zeu»[1]. Într-adevăr, toată esenţa budismului este exprimată în patru propoziţii pe care credincioşii le numesc cele patru adevăruri sfinte[2]. Prima consideră existenţa durerii ca fiind legată de curgerea eternă a lucrurilor ; o a doua situează cauza durerii la nivelul dorinţei ; a treia consideră că suprimarea dorinţei este singurul mijloc de suprimare a durerii ; a patra enumeră cele trei stadii prin care trebuie să se treacă spre a se ajunge la eliminarea durerii : dreapta cale, meditaţia, înţelepciunea, deplina cunoaştere a doctrinei. Odată depăşite aceste stadii, se ajunge la capătul drumului, la eliberare, la salvarea prin Nirvana.

Or, în nici unul din aceste principii, nu apare vreo divinitate. Budistul nu este preocupat să afle de unde provine această lume a schimbării, în care trăieşte şi în care suferă ; el o ia ca un dat[3] şi toate eforturile sale au ca scop evadarea din ea. Pe de altă parte, în această operă de salvare, el nu se poate bizui decît pe sine ; el «nu are nici un zeu căruia să-i mulţumească, după cum, în luptă, nu cheamă pe nici unul în ajutorul său»[4]. În loc să se roage, în sensul obişnuit al cuvîntului, în loc să se îndrepte către o fiinţă superioară şi să-i implore ajutorul, el se închide în sine însuşi şi meditează. Ceea ce nu înseamnă «că el neagă direct existenţa fiinţelor numite Indra, Agni, Varuna[5], dar socoteşte că nu le datorează nimic şi că nu are de a face cu ele», întrucît puterea lor nu se poate extinde decît asupra bunurilor acestei lumi care, pentru el, sînt lipsite de valoare. El este deci ateu, în sensul că se dezinteresează de întrebarea dacă există sau nu zei. De altfel, chiar dacă aceştia ar avea o asemenea putere, şi oricît de mare ar fi aceasta, sfîntul, cel eliberat, se consideră superior lor, căci ceea ce conferă demnitate fiinţelor nu este întinderea influenţei lor asupra lucrurilor, ci numai gradul lor de avansare pe calea salvării[6].

Este adevărat că Buddha, cel puţin în unele ramuri ale budismului, a sfîrşit prin a fi considerat un fel de zeu. S-au ridicat temple în onoarea sa ; a devenit obiectul unui cult care, de altfel, este foarte simplu, căci se reduce doar la ofranda cîtorva flori şi la adorarea relicvelor sau a imaginilor consacrate. Nu este nimic altceva decît un cult al amintirii. Dar, presupunînd că exprimarea este corectă, divinizarea lui Budhha este caracteristică doar budismului septentrional. «Despre budiştii din Sud, spune Kern, precum şi despre cei mai puţin avansaţi dintre cei din Nord, se poate afirma,

---

1. Oldenberg, *Le Bouddha*, p. 51 (Trad. fr., Paris, F.Alcan, PUF).
2. Oldenberg, *Ibid.*, pp. 214, 318. Cf. Kern, *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, I, pp. 389 şi urm.
3. Oldenberg, p. 258 ; Barth, p. 110.
4. Oldenberg, p. 314.
5. Barth, p. 109. «Am convingerea intimă, spune de asemenea Burnouf, că dacă Sakya nu ar fi întîlnit în jurul său un Panteon populat de zei, pe care i-am numit, el nu ar fi simţit nevoia de a-l inventa.» (*Introd. à l'histoire du bouddhisme indien*, p. 119).
6. Burnouf, *op. cit.*, p. 117.

după datele cunoscute azi, că vorbesc despre fondatorul doctrinei lor ca şi cum el ar fi fost un om»[1]. Fără îndoială că ei îi atribuie lui Buddha puteri extraordinare, superioare acelora pe care le posedă omul de rînd ; dar există o credinţă foarte veche în India şi aproape generală în multe alte regiuni, că un mare sfînt este înzestrat cu virtuţi excepţionale[2] ; şi totuşi, un sfînt nu este un zeu, şi nici un preot sau un magician, în ciuda însuşirilor supraomeneşti care îi sînt atribuite adesea.

Pe de altă parte, după savanţii cei mai autorizaţi, un asemenea teism şi mitologia complexă care îl însoţeşte de obicei nu ar constitui decît o formă derivată şi deviată din budism. Dintru început, Buddha n-ar fi fost considerat decît «cel mai înţelept dintre oameni»[3]. «Conceperea unui Buddha care să nu fi fost un om ajuns la cel mai înalt grad al sfinţeniei este», spune Burnouf, «în afara cercului de idei ce constituie însuşi fondul Sutrelor»[4] ; şi tot el adaugă : «umanitatea sa reprezintă un lucru atît de incontestabil, încît autorilor de legende, pentru care miracolele valorau atît de puţin, nu le-a trecut prin minte după moartea sa să facă din el un zeu»[5]. Se mai poate pune şi întrebarea dacă el s-a lepădat vreodată cu desăvîrşire de caracterul uman şi dacă avem dreptul să-l asimilăm pe deplin unui zeu[6] ; în orice caz, este un zeu de un tip cu totul diferit, al cărui rol nu seamănă deloc cu al altor persoane divine. Căci un zeu este, înainte de toate, o fiinţă vie, de care omul trebuie să ţină cont şi pe care se poate baza, pe cînd Buddha este mort, este intrat în Nirvana, el nu mai poate face nimic în lumea întîmplărilor omeneşti[7].

În cele din urmă, şi indiferent de ce se crede despre divinitatea lui Buddha, ea este o concepţie cu totul exterioară adevăratei esenţe a budismului. Într-adevăr, budismul constă, înainte de orice, în noţiunea de salvare, iar salvarea presupune doar cunoaşterea adevăratei doctrine şi practicarea ei. Fără îndoială, ea nu ar fi putut fi cunoscută dacă Buddha nu ar fi dezvăluit-o ; dar, odată revelaţia împlinită, opera lui Buddha s-a împlinit şi ea. Din acest moment, el a încetat să mai reprezinte un factor necesar vieţii religioase. Practicarea celor patru adevăruri sfinte ar fi posibilă chiar şi atunci cînd

1. Kern, *op. cit.*, I, p. 289.
2. «Credinţa admisă în general în India, că un nivel ridicat al sfinţeniei este însoţit, în mod necesar, de facultăţi supranaturale, iată singurul lucru pe care (Sakya) îl va găsi în spirite». Burnouf, p. 119.
3. Burnouf, p. 120.
4. Burnouf, p. 107.
5. Burnouf, p. 302.
6. Este ceea ce Kern explică astfel : «Din unele puncte de vedere, el este un om ; din altele, nu este un om ; din alte puncte de vedere el nu este nici una, nici alta» (*op. cit.*, I, p. 290).
7. «Ideea că şeful divin al Comunităţii nu este absent din mijlocul alor săi, ci că el se află în realitate printre ei ca stăpîn şi rege al lor, în aşa fel încît cultul nu este altceva decît expresia perpetuării acestei vieţi comune, este o idee cu totul străină budiştilor. Pentru ei, Învăţătorul este în Nirvana ; credincioşii pot să strige la el căci oricum el nu-i poate auzi.» Oldenberg, *Le Bouddha*, p. 368.

amintirea celui care le-a popularizat s-ar şterge din memorie[1]. Cu totul altfel se petrec lucrurile în creştinism, care este de neconceput fără ideea prezenţei permanente a cultului lui Iisus Hristos ; căci prin Hristos cel veşnic viu şi zilnic sacrificat poate comunitatea de credincioşi să comunice cu sursa supremă a vieţii spirituale[2].

Toate acestea sînt valabile şi pentru o altă mare religie a Indiei, jainismul. De altfel, cele două doctrine au concepţii sensibil asemănătoare asupra lumii şi a vieţii. «Ca şi budiştii, spune Barth, jainiştii sînt atei. Ei nu admit existenţa unui creator ; pentru ei, lumea este eternă şi neagă explicit că, în toată această eternitate, ar putea exista vreo fiinţă perfectă. Jina a devenit perfect, dar el nu a fost aşa dintotdeauna.» Ca şi budiştii din Nord, jainiştii, sau cel puţin o parte dintre ei, au revenit fără îndoială la un fel de deism ; în inscripţiile din Dekhan, se vorbeşte despre un *Jinapati*, un fel de Jina suprem, numit cel dintîi creator ; dar o asemenea afirmaţie, spune acelaşi autor, «este în contradicţie cu declaraţiile cele mai explicite ale scriitorilor celor mai autorizaţi.»[3]

De altfel, indiferenţa faţă de divin este atît de dezvoltată în budism şi jainism, pentru că ea exista deja în germene în brahmanismul din care au derivat ambele religii. Cel puţin într-unele din formele sale, speculaţiile brahmanice ajungeau la o «explicaţie de-a dreptul materialistă şi atee a universului.»[4] Cu timpul, divinităţile multiple pe care popoarele Indiei se obişnuiseră iniţial să le adore au sfîrşit prin a se contopi într-un fel de principiu unic, impersonal şi abstract, esenţă a tot ce există. Această realitate supremă, care nu mai are nimic dintr-o personalitate divină, este inclusă în om, sau mai degrabă, el formează un tot cu divinitatea, deoarece în afara ei nu mai există nimic. Pentru a o găsi şi a se contopi cu ea, omul nu mai are deci nevoie să caute vreun sprijin în afara sa ; este suficient să mediteze asupra lui, concentrîndu-se. «Cînd budismul, spune Oldenberg, se angajează în marea operă de a imagina o lume a salvării, în care omul se salvează pe sine însuşi, şi de creare a unei religii lipsite de divinitate, el găseşte terenul deja pregătit pentru această tentativă de către speculaţia brahmaniană. Figurile vechilor zei ştergîndu-se treptat, noţiunea de divinitate s-a restrîns puţin cîte puţin. Brahma tronează în liniştea sa eternă, mult deasupra lumii terestre, şi în marea operă a eliberării nu mai rămîne decît o singură persoană care să acţioneze : omul.»[5] Iată deci cum o perioadă considerabilă a evoluţiei religioase a constat în fond într-un recul progresiv al ideii de fiinţă spirituală şi de divinitate. Iată mari

1. «Doctrina budistă, în toate trăsăturile sale esenţiale, ar putea exista, aşa cum există ea în realitate, şi totuşi noţiunea de Buddha să-i rămînă complet străină.» Oldenberg, p. 322. Iar ceea ce se spune despre un Buddha istoric se aplică la fel de bine şi tuturor acelor Buddha mitologici.
2. Vezi şi Max Müller, *Natural Religion*, pp. 103 şi urm. şi 190.
3. *Op. cit.*, p. 146.
4. Barth, in *Encyclopédie des sciences religieuses*, VI, p. 548.
5. *Le Bouddha*, p. 51.

religii în cadrul cărora invocaţiile, solicitările de intermediere, sacrificiile, rugăciunile propriu-zise sînt foarte departe de a deţine un loc predominant şi care, prin urmare, nu reprezintă un semn distinctiv înlesnind recunoaşterea manifestărilor religioase.

Dar chiar în interiorul religiilor deiste, există un mare număr de rituri complet independente de orice idee de zeu sau fiinţă spirituală. Există, mai întîi, o multitudine de interdicţii. Biblia, de exemplu, îi pretinde femeii să trăiască izolată, în fiecare lună, pe timpul unei anumite perioade[1]; o obligă la o izolare analogă pe timpul naşterii[2] ; interzice înhămarea laolaltă a măgarului şi a calului, purtarea de veşminte în care cînepa să se amestece cu inul[3], şi nu vedem ce rol ar fi putut juca credinţa în Jahve în respectivele interdicţii ; fiindcă el este absent din toate relaţiile prohibite şi ele nu aveau cum să-l intereseze. La fel stau lucrurile şi în ce priveşte majoritatea interdicţiilor alimentare. Aceste interdicţii nu sînt specifice doar vechilor evrei, ci, sub diverse forme, le regăsim, cu aceleaşi caracteristici, în numeroase alte religii.

Este adevărat că riturile cu pricina sînt pur negative, dar ele nu sînt mai puţin religioase. Mai mult, există alte rituri care le pretind credincioşilor prestaţii active, pozitive, şi care sînt totuşi de aceeaşi natură. Ele acţionează singure, fără ca eficacitatea lor să depindă de vreo putere divină, provocînd automat efectele ce le constituie scopul. Nu constau nici în rugăciuni, nici în ofrande oferite vreunei fiinţe de a cărei bunăvoinţă ar depinde rezultatul scontat. Este mai ales cazul sacrificiului în religia vedică. «Sacrificiul, spune Bergaigne, exercită o influenţă directă asupra fenomenelor cereşti»[4] ; este atotputernic prin el însuşi, în afara oricărei influenţe divine. De pildă el a zdrobit porţile peşterii în care era întemniţată aurora şi a făcut să ţîşnească lumina zilei [5]. La fel, imnurile adecvate sînt cele care, prin acţiunea lor directă, fac să curgă pe pămînt apele din cer *şi aceasta în ciuda zeilor* [6]. Practicarea anumitor austerităţi are aceeaşi eficacitate. Mai mult decît atît : «sacrificiul este tot una cu principiul la care se raportează nu numai originea oamenilor, ci şi a zeilor. O asemenea concepţie poate să pară, pe bună dreptate, stranie. Ea se explică totuşi ca una dintre consecinţele ultime ale ideii atotputerniciei sacrificiului»[7]. Astfel, în toată partea întîi a cărţii lui Bergaigne nu se vorbeşte decît despre sacrificiile în care divinităţile nu joacă nici un rol.

1. I, *Sam.* 21, 6.
2. *Lev.*, XII.
3. *Deuter.*, XXII, 10 şi 11.
4. *La religion védique*, I, p. 122.
5. *La religion védique*, p. 133.
6. «Nici un text, spune Bergaigne, nu mărturiseşte mai bine despre conştiinţa unei acţiuni magice a omului asupra apelor cereşti ca versul X, 32, 7, în care această credinţă se exprimă în termeni generali, aplicabili omului actual, la fel ca şi strămoşilor săi reali sau mitologici : „Neştiutorul l-a întrebat pe Învăţat ; instruit de el, a acţionat şi iată cîştigul învăţăturii : el obţine curgerea apelor".» (p. 137).
7. *Ibid.*, p. 139.

Acest fapt nu este caracteristic numai pentru religia vedică ; din contra, este de o mare generalitate. În orice cult există practici care acţionează prin ele însele, printr-o calitate proprie lor şi fără ca vreun zeu să se interpună între cel ce execută ritualul şi scopul urmărit. Cînd, la sărbătoarea numită a Tabernaculelor, vechii evrei fluturau crengi de salcie într-un anumit ritm, o făceau pentru a stîrni vîntul şi a face să cadă ploaia ; se crede că fenomenul dorit decurge automat din rit, cu condiţia ca acesta să fi fost corect îndeplinit[1]. Este şi ceea ce explică importanţa primordială acordată de aproape toate cultele părţii materiale a ceremoniilor. Acest formalism religios, după cîte se pare forma primară a formalismului juridic, provine din aceea că formula care trebuie pronunţată, mişcările care trebuie executate, conţinînd în ele însele sursa propriei eficienţe, ar pierde-o dacă nu s-ar conforma întru totul tiparului consacrat.

Există deci rituri fără zei, precum şi rituri din care provin zeii. Nu toate virtuţile religioase emană personalităţi divine şi există relaţii de cult care au un alt rost decît unirea omului cu divinitatea. Religia depăşeşte deci ideea de zei sau spirite şi, în consecinţă, nu poate să se definească exclusiv doar prin aceasta din urmă.

III

Cu aceste definiţii aproximative, să trecem la abordarea problemei.

Să remarcăm mai întîi că toate aceste formulări încearcă exprimarea directă a naturii religioase în ansamblu. Vom proceda ca şi cum religia ar fi o entitate indivizibilă, deşi ea este, în realitate, un ansamblu de elemente, un sistem mai mult sau mai puţin complex de mituri, dogme, rituri şi ceremonii. Dar un tot nu poate fi definit decît în funcţie de părţile care-l compun. Din raţiuni metodologice, ne propunem să caracterizăm formele elementare din care decurge orice relaţie, înainte de a proceda la definirea sistemului ce rezultă din combinarea lor. Faptul se impune cu atît mai mult cu cît există fenomene religioase care nu aparţin nici unei religii anume. Este cazul fenomenelor ce constituie obiectul folclorului. În general ele sînt rămăşiţe ale unor religii dispărute, reminiscenţe dezorganizate ; dar tot atît de adevărat este că ele s-au format sub influenţa unor cauze locale. În ţările europene, creştinismul s-a străduit să le asimileze, imprimîndu-le o tentă creştină. Cu toate acestea, multe au persistat pînă de curînd sau încă mai au o oarecare autonomie : sărbătoarea copacilor în mai, solstiţiul de vară, carnavalul, diverse credinţe în legătură cu geniile, cu demonii locali etc. Deşi caracterul

1. Alte exemple în Hubert, art. *Magia* in *Dictionnaire des Antiquités*, VI, p. 1509.

lor religios se estompează, totuşi importanţa lor religioasă atîta cît mai este, i-a permis lui Mannhardt şi şcolii sale să aducă ceva nou în ştiinţa religiilor. De aceea, o definiţie care nu ar ţine cont de acestea nu ar fi în măsură să cuprindă tot ce este religios.

Fenomenele religioase se împart în mod firesc în două categorii fundamentale : credinţele şi riturile. Primele sînt stări de opinie, constînd în reprezentări ; celelalte sînt modalităţi de acţiune determinate. Între cele două categorii apare aceeaşi diferenţă ca între gîndire şi mişcare.

Riturile nu pot fi definite şi diferenţiate de alte practici, în special de practicile spirituale, decît prin natura distinctă a obiectului lor. Într-adevăr, o regulă morală ne impune, ca şi un rit, moduri de comportare, dar care se referă la lucruri de un gen diferit. Pentru a putea caracteriza ritul, ar trebui mai întîi să-i definim obiectul. Or, natura sa specială este exprimată tocmai prin credinţă. Rezultă deci că nu putem defini ritul înainte de a fi definit credinţa.

Toate credinţele religioase cunoscute, fie ele simple sau complexe, prezintă o aceeaşi caracteristică : ele presupun o clasificare a lucrurilor, reale sau ideale, pe care şi le reprezintă oamenii, în două clase opuse, denumite în general prin doi termeni distincţi, traducînd destul de bine cuvintele *profan* şi *sacru*. Împărţirea lumii în două domenii, unul conţinînd tot ceea ce este sacru, iar celălalt tot ceea ce este profan, constituie trăsătura distinctivă a gîndirii religioase ; credinţele, miturile, dogmele, legendele sînt fie reprezentări, fie sisteme de reprezentări exprimînd natura lucrurilor sacre, însuşirile şi puterile care le sînt atribuite, evoluţia lor, raporturile dintre ele sau dintre ele şi lucrurile profane. Dar prin lucruri sacre nu trebuie să înţelegem numai acele fiinţe denumite zei sau spirite ; şi o stîncă, un arbore, un izvor, o piatră, o bucată de lemn, o casă sau chiar un cuvînt poate să fie un lucru sacru, cu atît mai mult cu cît orice rit are ceva sacru. Un rit poate avea un asemenea caracter ; de fapt, toate riturile îl posedă într-o măsură mai mare sau mai mică. Există cuvinte, expresii, formule ce nu pot fi pronunţate de oricine ; există gesturi, mişcări ce nu pot fi executate decît de personaje consacrate. Dacă sacrificiul vedic a avut o asemenea eficienţă, dacă, după mitologie, el ar fi fost mai degrabă creatorul zeilor decît un mijloc de a le cîştiga favorurile, lucrul s-a datorat faptului că el poseda puteri comparabile doar cu ale fiinţelor celor mai sacre. Deci noţiunea de lucru sacru nu se referă la o clasă de lucruri precizată o dată pentru totdeauna ; sfera sa de cuprindere este foarte diferită de la o religie la alta. Iată de ce budismul este o religie : în afară de zei, el admite şi existenţa lucrurilor sacre, cum ar fi cele patru adevăruri sfinte şi practicile care derivă din ele[1].

1. Fără a mai vorbi de Înţelept, de Sfîntul care le practică şi care sînt sacri tocmai datorită acestui fapt.

Pînă acum ne-am mulţumit să enumerăm, cu valoare de exemplu, cîteva dintre lucrurile sacre ; ar trebui acum să arătăm prin ce trăsături esenţiale se disting acestea de lucrurile profane : urmează să descoperim caracteristicile generale care le deosebesc de lucrurile profane.

Am putea fi tentaţi să le definim mai întîi prin locul pe care-l ocupă în ierarhia fiinţelor. Ele sînt considerate ca fiind superioare, în rang precum şi prin puterile pe care le deţin, lucrurilor profane şi, în special, omului, care nu este decît un simplu om, neavînd, în el însuşi, nimic sacru. Într-adevăr, omul este de obicei privit în acest fel, ocupînd în raport cu lucrurile sacre o poziţie inferioară şi dependentă, poziţie cu siguranţă nu departe de cea reală. Atîta doar că acest lucru nu are nimic de a face cu sacrul. Simplul fapt că un lucru este subordonat altuia nu îl face pe acesta din urmă să fie sacru. Şi sclavii depind de stăpînii lor, supuşii de regele lor, soldaţii de comandant, clasele inferioare de conducătorii lor, avarul de aurul său, ambiţiosul de putere şi de cei ce o deţin ; or, dacă uneori se spune despre om că-şi însuşeşte religia fiinţelor sau a lucrurilor a căror superioritate o recunoaşte, afirmaţia are o valoare metaforică, o asemenea relaţie neavînd nimic cu adevărat religios[1].

Pe de altă parte, nu trebuie să pierdem din vedere că există şi lucruri avînd un oarecare caracter sacru şi pe care omul le percepe ca atare. Chiar şi o amuletă are caracter sacru şi totuşi respectul pe care îl inspiră nu are nimic ieşit din comun. Nici chiar faţă de zei, omul nu se plasează întotdeauna într-o postură de inferioritate, deoarece se întîmplă adesea ca el să exercite asupra lor o veritabilă constrîngere pentru a obţine ceea ce doreşte. Omul loveşte fetişul de care este nemulţumit, dar îl iartă şi se reconciliază cu el dacă acesta devine mai docil în îndeplinirea dorinţelor adoratorului său[2]. Pentru a aduce ploaia, se aruncă pietre în izvorul sau în lacul sacru, în care se presupune că ar sălăşlui zeul ploii, crezîndu-se că astfel poate fi obligat să iasă şi să se manifeste[3]. De altfel, dacă omul depinde de zeii săi, este la fel de adevărat că dependenţa este reciprocă, deoarece fără ofrande şi sacrificii, aceştia ar muri. Vom avea prilejul să arătăm că dependenţa zeilor faţă de credincioşii lor se menţine chiar şi în religiile cele mai idealiste.

Dar dacă analiza pur ierarhică este o metodă prea generală şi prea imprecisă, nu ne rămîne, pentru a delimita sacrul de profan, decît eterogenitatea lor ; această eterogenitate este suficientă pentru a caracteriza clasificarea lucrurilor şi a o deosebi de oricare alta prin ce are ea deosebit : *este absolută*. Nu există în istoria gîndirii umane un alt exemplu de categorii de lucruri atît de diferite, atît de

1. Aceste relaţii pot, fără îndoială, să capete un caracter religios, dar nu este obligatoriu să fie astfel.
2. Schulze, *Fetichismus*, p. 129.
3. Exemple de acest fel se găsesc în Frazer, *Golden Bough*, ed. a II-a, I, pp. 91 şi urm.

diametral opuse. Opoziţia tradiţională dintre bine şi rău este nesemnificativă în comparaţie cu aceasta, deoarece binele şi răul sînt două specii contrare ale uneia şi aceleiaşi categorii, respectiv ale moralului, tot aşa cum sănătatea şi boala nu sînt decît două aspecte diferite ale vieţii ; în timp ce sacrul şi profanul au fost întotdeauna şi oriunde înţelese de către spiritul uman ca fiind genuri separate, două lumi complet distincte. Energiile care se manifestă într-una din ele nu apar în cealaltă la un alt nivel de manifestare : ele sînt de o cu totul altă natură. De la o religie la alta, opoziţia este înţeleasă în mod diferit. Uneori, pentru a le delimita, s-a crezut că este suficient să fie plasate în regiuni distincte ale universului fizic ; alteori, sacrul a fost împins într-un mediu ideal şi transcendent, în timp ce lumea materială a fost lăsată în întregime profanului. Dacă formele opoziţiei sacru-profan diferă, opoziţia dintre ele este însă universală[1].

Asta nu înseamnă însă că o fiinţă nu ar putea trece dintr-o lume în alta ; dar modul în care are loc această trecere, atunci cînd se produce, pune în evidenţă dualitatea lor profundă ; ea presupune, într-adevăr, o adevărată metamorfoză. Este ceea ce reliefează cu precădere riturile iniţiatice, aşa cum sînt ele practicate de numeroase popoare. Iniţierea este o lungă suită de ceremonii ce au ca obiect introducerea tînărului în viaţa religioasă : acesta iese pentru prima dată din lumea profană în care şi-a petrecut copilăria, spre a pătrunde în sfera lucrurilor sacre. Or, schimbarea este receptată nu ca o dezvoltare simplă, obişnuită a unui germene preexistent, ci ca o transformare *totius substantiae*. Se spune că în acel moment tînărul moare, că fiinţa care era încetează să mai existe şi că o alta i se substituie instantaneu. El renaşte într-o formă nouă. Ceremoniile respective sînt cele considerate a realiza această moarte urmată de o renaştere, care nu sînt înţelese într-un sens simbolic, ci propriu[2]. Nu este aceasta o dovadă a faptului că între fiinţa profană şi cea religioasă există o ruptură ?

Această eterogenitate degenerează adesea într-un veritabil antagonism. Cele două lumi sînt concepute nu doar ca fiind separate, ci adesea chiar ostile şi rivale. De vreme ce nu poţi aparţine pe deplin uneia decît cu condiţia de a fi ieşit definitiv din cealaltă, omul s-a străduit să se separe total de profan, pentru a duce o viaţă

1. Concepţia potrivit căreia profanul se opune sacrului precum iraţionalul raţionalului şi inteligibilul misterului nu este decît una dintre formele sub care se manifestă respectiva opoziţie. Odată constituită, ştiinţa a căpătat un caracter profan, mai ales în comparaţie cu religiile creştine ; de aceea s-a crezut că ea n-ar putea fi folosită la studierea lucrurilor sacre.
2. A se vedea Frazer, *On some Ceremonies of the Central Australian Tribes*, in *Australasian Association for the Advancement of Science*, 1901, pp. 313 şi urm. Această concepţie este, de altfel, foarte generală. În India, simpla participare la actul sacrificiului produce efecte similare ; cel care sacrifică îşi schimbă personalitatea prin simplul fapt de a fi intrat în cercul lucrurilor sacre (Vezi şi Hubert et Mauss, *Essai sur le sacrifice*, in *Année sociol.*, II, p. 101).

exclusiv religioasă. De aici provine monahismul, care, alături şi în afara mediului natural în care omul obişnuit duce o viaţă normală, a organizat în mod artificial o altă lume, impenetrabilă faţă de cea dintîi, tinzînd chiar să i se opună. De aici provine şi ascetismul mistic, al cărui scop este de a extirpa din om tot ceea ce îl mai leagă de lumea profană. Şi tot de aici au derivat şi toate formele de sinucidere religioasă, împlinire logică a ascetismului, căci singura modalitate de a se elibera total de viaţa profană este, desigur, a o părăsi efectiv.

Opoziţia dintre aceste două categorii se manifestă, de altfel, printr-un semn vizibil care permite cu uşurinţă recunoaşterea acestei clasificări foarte speciale oriunde apare ea. Cum, pentru gîndire, noţiunea de sacru a fost întotdeauna separată de cea de profan, cum între cele două noţiuni apare un fel de vid logic, spiritului nostru îi repugnă confuzia sau contactul dintre lucruri corespunzătoare, cu atît mai mult cu cît coexistenţa sau numai apropierea dintre ele contrazice cu tărie starea de disociere în care se află respectivele noţiuni în conştiinţa noastră. Lucrul sacru este îndeosebi acela pe care profanul nu trebuie şi nu poate să-l atingă fără a fi pedepsit. Fără îndoială că interdicţia nu face imposibilă comunicarea dintre cele două lumi, întrucît, dacă profanul nu ar putea intra în relaţie cu sacrul, acesta nu ar mai servi la nimic. Dar, în afară de faptul că această relaţie este întotdeauna, prin ea însăşi, dificilă, presupunînd precauţii precum şi o iniţiere mai mult sau mai puţin complicată[1], ea nu este totuşi posibilă fără ca profanul să-şi piardă unele însuşiri, fără să devină el însuşi, într-o oarecare măsură, sacru. Cele două genuri nu se pot apropia, păstrîndu-şi în acelaşi timp însuşirile specifice.

Avem, în sfîrşit, un prim criteriu pentru caracterizarea credinţelor religioase. Fără îndoială că în interiorul acestor două categorii fundamentale există şi tipuri secundare care, la rîndul lor, sînt mai mult sau mai puţin incompatibile[2]. Dar ceea ce este caracteristic pentru fenomenul religios este faptul că el presupune întotdeauna o divizare a universului cunoscut în două părţi care cuprind tot ce există, dar se exclud reciproc. Lucrurile sacre sînt cele mai protejate şi izolate de interdicţii ; interdicţiile se referă la lucrurile profane, care trebuie să rămînă departe de cele dintîi. Credinţele religioase sînt reprezentări care exprimă natura lucrurilor sacre şi raporturile acestora fie între ele, fie cu lucrurile profane. În sfîrşit, riturile sînt reguli de conduită care reglementează comportamentul omului faţă de lucrurile sacre.

Cînd un anumit număr de lucruri sacre întreţin între ele raporturi de coordonare şi subordonare, aşa încît să formeze un sistem cu o

1. Vezi *supra*, referitor la iniţiere, p. 47.
2. Vom arăta mai departe cum unele tipuri de lucruri sacre incompatibile se exclud, precum sacrul şi profanul (Cartea a II-a, cap. I, § 2).

oarecare unitate, şi care nu intră la rîndul său în nici un alt sistem de acelaşi tip, ansamblul de credinţe şi riturile corespunzătoare constituie o religie. Prin această definiţie, se poate vedea că o religie nu constă în mod necesar dintr-o idee unică, nu se reduce la un principiu unic, ci este un întreg format din părţi distincte şi oarecum individualizate. Fiecare grup omogen de lucruri sacre, şi chiar fiecare lucru sacru de o oarecare importanţă, constituie un centru în jurul căruia se organizează, gravitînd, un grup de credinţe şi rituri, un cult distinct ; nu există nici o religie, oricît de unitară ar fi ea, care să nu recunoască o multitudine de lucruri sacre. Chiar şi creştinismul, cel puţin în forma sa catolică, admite în afara divinităţii triple (deşi este în acelaşi timp unică) pe Fecioară, pe îngeri, sfinţi, sufletele morţilor etc. Tot astfel, o religie nu se reduce, în general, la un singur cult, ci constă dintr-un sistem de culte dotate cu o oarecare autonomie, care este, de altfel, diferită de la caz la caz. Uneori, ele sînt ierarhizate şi subordonate unui cult predominant, de care sînt chiar absorbite, dar se întîmplă şi ca ele să coexiste pur şi simplu. Religia la care ne vom referi ne va oferi un asemenea exemplu.

În acelaşi timp, se poate explica şi existenţa unor fenomene religioase care nu aparţin nici unei religii constituite ; ele nu sînt sau nu mai sînt integrate în nici un sistem religios. Dacă un cult anume, la care ne-am referit deja, reuşeşte să se menţină din raţiuni speciale, în vreme ce ansamblul din care făcea parte a dispărut, el nu va mai supravieţui decît într-o formă dezintegrată. Este ceea ce s-a întîmplat cu numeroase culte agrare care au supravieţuit în folclor. În anumite cazuri nu este vorba de un cult propriu-zis ci de o simplă ceremonie, un anumit ritual care persistă sub această formă[1].

Deşi această definiţie este preliminară, ea permite deja să se întrevadă în ce mod trebuie pusă problema care constituie dominanta ştiinţei religiilor. Atunci cînd se consideră că fiinţele sacre nu diferă de celelalte decît prin puterile mai mari ce le sînt atribuite, este destul de uşor să înţelegem cum au ajuns oamenii la o asemenea concepţie : e suficient să cercetăm care sînt forţele care, prin energia lor deosebită, au putut influenţa într-atît sufletul omenesc încît să inducă în el sentimentele religioase. Dar dacă, aşa cum am stabilit deja, sacrul diferă în mod esenţial de profan, dacă însăşi esenţa lor e diferită, atunci problema se complică, întrucît trebuie să aflăm ce l-a putut determina pe om să vadă lumea divizată în două lumi eterogene şi diferite, deşi nimic din experienţa sensibilă nu pare să-i fi putut sugera ideea unei dualităţi atît de radicale.

1. Este, de exemplu, cazul unor rituri nupţiale sau funerare.

IV

Şi totuşi, definiţia nu este nici acum completă, deoarece ea se referă simultan la două categorii de lucruri care, derivînd unul din celălalt, trebuie totuşi delimitate, şi anume magia şi religia.

Magia este alcătuită, la rîndul ei, din credinţe şi rituri, ca şi religia. Ea îşi are miturile şi dogmele sale, acestea fiind însă mai rudimentare, lucru datorat, fără îndoială, faptului că ea nu se pierde în speculaţii, urmînd în schimb tehnici elaborate. Şi magia îşi are ceremoniile, sacrificiile, lustraţiile, rugăciunile, cînturile şi dansurile sale sacre. Fiinţele pe care le invocă magicianul, forţele pe care le face să se manifeste nu numai că sînt de aceeaşi natură cu cele la care se referă religiile ci, adesea, sînt chiar identice. Astfel, chiar şi la cele mai neevoluate societăţi, sufletele morţilor sînt cu precădere sacre şi constituie obiectul riturilor religioase, dar, în acelaşi timp, ele joacă un rol considerabil şi în magie. În Australia[1] ca şi în Melanezia[2], la Greci ca şi la popoarele creştine[3], sufletele morţilor, osemintele lor, părul sînt considerate instrumente mijlocitoare de care se foloseşte adesea magicianul. Şi demonii sînt un instrument uzual al practicilor magice ; or, demonii sînt şi ei înconjuraţi de interdicţii ; şi ei sînt separaţi, trăind într-o lume diferită şi de altfel nu este uşor să-i deosebeşti de zeii propriu-zişi[4]. De altfel, chiar şi în creştinism, diavolul nu este el oare un zeu decăzut şi, în afară de originea sa, nu are el oare un caracter religios prin însuşi faptul că infernul în care sălăşluie constituie un accesoriu indispensabil religiei creştine ? Şi totuşi există divinităţi obişnuite, chiar oficiale, invocate de către magicieni. Uneori acestea sînt zeităţi ale unor popoare străine ; magicienii greci invocau, de exemplu, zei egipteni, asirieni sau evrei. Alteori, sînt chiar zeii poporului respectiv : Hekate şi Diana făceau obiectul unui cult magic ; Fecioara, Iisus, sfinţii au fost şi ei utilizaţi în acelaşi fel de magicienii creştini[5].

Va trebui oare să spunem că magia nu poate fi delimitată riguros de religie, că este impregnată de religie ca şi aceasta din urmă de magie şi că este deci imposibil să le definim separat ? Dar faptul că religiei îi repugnă magia, ca şi faptul că magia manifestă ostilitate faţă de religie fac ca respectiva afirmaţie să fie greu de susţinut. Magia manifestă un fel de satisfacţie profesională în a profana

---

1. A se vedea Spencer şi Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, pp. 534 şi urm., *Northern Tribes of Central Australia*, p. 463 ; Howitt, *Native Tribes of S.E. Australia*, pp. 359-361.
2. Vezi Codrington, *The Melanesians*, cap.XII.
3. Vezi Hubert, *Magia*, in *Dictionnaire des Antiquités*.
4. De exemplu, în Melanezia, *tindalo* este cînd un spirit religios, cînd unul magic (Codrington, pp. 125 şi urm., pp. 194 şi urm.)
5. Vezi Hubert şi Mauss, *Théorie générale de la magie*, in *Année sociologique*, tomul VII, pp. 83-84.

lucrurile sfinte[1] ; în cadrul ritualurilor, ea răstoarnă sensul ceremoniilor religioase[2]. La rîndul ei, religia, deşi nu a interzis şi nici nu a condamnat întotdeauna riturile magice, le-a privit, în general, cu reticenţă. Aşa cum remarcau Hubert şi Mauss, există ceva profund antireligios în procedeele magicianului[3]. Oricare ar fi fost raporturile dintre aceste două tipuri de instituţii, ar fi fost dificil ca ele să nu fie opuse într-o oarecare măsură ; este cu atît mai mult necesar să aflăm prin ce se pot delimita ele cu cît sîntem nevoiţi să ne limităm cercetarea la religie şi să ne oprim acolo unde începe magia.

Vom arăta în continuare cum putem trasa o linie de demarcaţie între cele două domenii.

Credinţele religioase propriu-zise sînt întotdeauna comune unei colectivităţi determinate ce aderă la ele şi îi practică riturile. Acestea nu sînt admise doar cu titlu individual de către toţi membrii colectivităţii, ci constituie ceea ce conferă unitate grupului uman. Indivizii ce îl alcătuiesc se simt legaţi între ei prin chiar credinţa lor comună. O societate ai cărei membri sînt uniţi prin aceea că îşi reprezintă în mod similar lumea sacrului şi raporturile ei cu lumea profană şi prin faptul că ei traduc această reprezentare comună în practici identice, constituie ceea ce vom numi o Biserică. Or, niciodată în istorie, nu am întîlnit religie fără Biserică. Uneori, Biserica este net naţională, alteori ea se întinde şi în afara frontierelor unei ţări ; uneori ea cuprinde un întreg popor (Roma, Atena, vechii evrei), alteori doar o parte (societăţile creştine după dezvoltarea mişcării protestante) ; alteori ea este condusă de un corp de preoţi sau este aproape lipsită de orice organ conducător desemnat[4]. Dar oriunde poate fi observată o viaţă religioasă, ea apare în cadrul unui grup bine delimitat. Chiar şi cultele numite private, cum ar fi cel casnic sau cel corporatist, satisfac condiţia cu pricina, deoarece sînt celebrate de o colectivitate, respectiv familia sau corporaţia. De altfel, deşi aceste religii nu sînt, adesea, decît forme particulare ale unei religii mai generale[5], totuşi asemenea Biserici restrînse nu sînt în realitate decît capele ale unei Biserici mai vaste care, din chiar pricina acestei întinderi, merită cu atît mai mult să fie numită astfel[6].

---

1. De exemplu, în liturghia neagră se profanează azima împărtăşaniei.
2. Se întoarce spatele altarului sau se înconjoară altarul pe la stînga şi nu pe la dreapta.
3. *Théorie générale de la magie*, p. 19
4. Fără îndoială că rareori o ceremonie nu are un conducător în momentul celebrării sale ; chiar şi în societăţile cu organizare primitivă, există în general oameni al căror rol social important îi desemnează pentru a exercita o influenţă diriguitoare asupra vieţii religioase (de exemplu, şefii unor grupuri locale în unele societăţi australiene). Dar această atribuire de funcţii este încă foarte şovăielnică.
5. La atenieni, zeii care sînt adoraţi în cultul casnic nu sînt decît forme derivate ale zeilor cetăţii (Ζεύς κτῂσιος, Ζεύς ἑφκεῖς). Tot aşa, în Evul Mediu, patronii confreriilor sînt sfinţii din calendar.
6. Căci numele de Biserică nu se foloseşte de obicei decît cu referire la un grup ale cărui credinţe comune se referă la un set de probleme cu caracter mai puţin particular.

Cu totul altfel stau lucrurile în ce priveşte magia. Fără îndoială, credinţele magice nu sînt lipsite de o anume generalitate ; de cele mai multe ori, ele sînt difuzate în grupuri mari de populaţie şi există popoare la care aceste practici nu au mai puţini adepţi decît religia propriu-zisă. Dar ele nu au ca efect apropierea dintre cei ce le practică şi nici unirea lor într-un grup ducînd o viaţă comună. Cu alte cuvinte, *nu există Biserică magică*. Între magician şi individul care-l consultă, ca şi între indivizi, nu există legături durabile, care să-i facă membri ai unui aceluiaşi grup spiritual, comparabil cu acela format din credincioşii unui aceluiaşi zeu, din practicanţii unui aceluiaşi cult. Magicianul are o clientelă şi nu o Biserică, iar clienţii săi pot foarte bine să nu aibă legături între ei, aşa încît se pot ignora unii pe alţii ; chiar şi raporturile lor cu magicianul sînt de obicei accidentale şi de scurtă durată, semănînd mai degrabă cu cele dintre medic şi bolnav. Caracterul oficial şi public cu care este uneori investit magicianul nu schimbă cu nimic situaţia ; faptul că funcţionează la lumina zilei nu îl leagă regulat şi durabil de cei care recurg la serviciile sale.

Este adevărat că uneori magicienii formează societăţi : se întîmplă ca ei să se adune mai mult sau mai puţin regulat pentru a celebra împreună anumite ritualuri ; este cunoscută importanţa adunărilor de vrăjitoare în folclorul european. Dar trebuie să observăm că aceste adunări nu sînt indispensabile funcţionării magiei, ele fiind chiar rare şi ieşite din comun. Pentru a practica, magicianul nu are nevoie să se întîlnească cu confraţii săi, fiind mai degrabă un solitar care ocoleşte societatea. «Chiar faţă de colegii săi el este întotdeauna rezervat»[1]. Din contra, religia este inseparabilă de ideea de Biserică. Din acest punct de vedere, apare diferenţa esenţială între magie şi religie. Şi aceasta cu atît mai mult cu cît un asemenea tip de societăţi magice, atunci cînd se formează, nu-i cuprinde niciodată pe toţi aderenţii magiei, ci doar pe magicieni ; cei în profitul cărora sînt celebrate riturile, cei care constituie, de fapt, credincioşii cultelor obişnuite sînt excluşi. Or, magicianul este ceea ce este preotul pentru religie, iar un colegiu de preoţi nu alcătuieşte o Biserică, cum o grupare religioasă devotată unui sfînt nu este un cult particular. O Biserică nu este pur şi simplu o confrerie sacedortală, ci o comunitate morală alcătuită din toţi credincioşii de aceeaşi credinţă şi preoţi. Or, o asemenea comunitate lipseşte în mod normal în cazul magiei[2].

Dar dacă vom introduce noţiunea de Biserică în definiţia religiei, nu vom exclude astfel religiile individuale instituite şi celebrate pentru sine ? Căci nu există societate în care să nu întîlnim ase-

1. Hubert şi Mauss, *Théorie générale de la magie*, p. 18.
2. Robertson Smith a demonstrat deja că magia este opusă religiei ca individualul faţă de social (*The Religion of the Semites*, ed.a II-a, pp. 264-265). De altfel, delimitînd astfel magia de religie, nu ne propunem să stabilim între ele vreo ruptură. Între ele, frontierele sînt de cele mai multe ori incerte.

menea cazuri. Aşa cum vom vedea mai departe, fiecare indigen ojibway îşi are propriul *manitu* pe care şi-l alege singur şi căruia îi dedică practici religioase specifice ; melanezienii din insulele Banks îşi au propriul *tamaniu*[1] ; romanul are al său *genius*[2] ; creştinul îşi are sfîntul patron şi îngerul păzitor etc. Toate aceste culte par a fi, prin definiţie, străine de orice idee de grup. Şi nu numai că astfel de religii individuale sînt foarte frecvente în istorie, dar unii se întreabă astăzi dacă ele nu sînt chemate să devină forma de excepţie a vieţii religioase şi dacă nu va veni o zi cînd nu va mai exista alt cult decît cel pe care fiecare îl va practica în forul său interior[3].

Dar dacă, lăsînd deocamdată deoparte aceste speculaţii despre viitor, ne vom mărgini să considerăm religiile aşa cum sînt ele în prezent şi cum au fost în trecut, reiese că respectivele culte individuale constituie nu sisteme religioase distincte şi autonome, ci simple variante ale religiei, comune oricărei Biserici din care fac parte indivizii. Sfîntul patron creştin este ales din lista oficială a sfinţilor recunoscuţi de Biserica catolică şi există, de asemenea, reguli canonice care prescriu cum trebuie să împlinească fiecare credincios cultul său particular. De altfel, ideea că fiecare om are un geniu protector se află, sub diferite forme, la baza a numeroase religii americane, ca şi a religiei romane ; căci ideea este, cum vom vedea, strîns legată de ideea de suflet, iar aceasta nu poate fi în totalitate lăsată în voia arbitrarului particularilor. Într-un cuvînt, Biserica de care aparţine este aceea care îl învaţă pe individ ce sînt zeii personali, care este rolul lor, cum trebuie să intre în legătură cu ei, cum trebuie să-i venereze. Cînd se analizează metodic doctrinele Bisericii, oricare ar fi ea, se găsesc întotdeauna şi lucruri care se referă la asemenea culte speciale. Deci nu sînt religii de tip diferit şi opuse, ci aceleaşi idei şi principii, aplicate cînd întregii societăţi, cînd vieţii individului. Apropierea lor este într-atît de mare încît, la unele popoare[4], ceremoniile în cadrul cărora credinciosul intră pentru prima oară în comunicare cu geniul său protector sînt legate de rituri al căror caracter public este incontestabil, ca de exemplu cele iniţiatice[5].

Mai rămîn aspiraţiile contemporane către o religie care să fie constituită în întregime din stări interioare şi subiective şi care să

---

1. Codrington, in *Trans. a. Proc. Roy. Soc. of Victoria*, XVI, p. 136.
2. Negrioli, *Dei Genii preso i Romani.*
3. Este concluzia la care ajunge Spencer în *Ecclesiastical Institutions* (cap.XVI), ca şi Sabatier în *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, ca şi întreaga şcoală căreia îi aparţine.
4. Îndeosebi multe dintre popoarele indiene din America de Nord.
5. Constatarea nu soluţionează, de altfel, problema de a şti dacă religia exterioară, publică este o dezvoltare a unei religii interioare şi personale sau, din contra, dacă cea de a doua nu este cumva prelungirea celei dintîi în interiorul conştiinţelor individuale. Problema va fi abordată direct mai tîrziu (Cartea a II-a, cap.V, § 2. şi Cf. cap.VI şi VII, § 1). Pentru moment, ne vom mărgini să remarcăm că acest cult individual apare observatorului ca un element al cultului colectiv de care depinde.

fie liber alcătuită de fiecare dintre noi. Dar oricît ar fi de reale, ele nu pot afecta definiţia noastră, căci nu se pot aplica decît unor fapte împlinite şi nu unor virtualităţi incerte. Religiile se pot defini aşa cum sînt sau aşa cum au fost, şi nu aşa cum ar tinde ele, mai mult sau mai puţin vag, să devină. Este posibil ca acest individualism religios să devină realitate ; dar pentru a spune în ce măsură, ar trebui să se ştie deja ce este religia, din ce elemente este ea alcătuită, din ce cauze apare, ce funcţie îndeplineşte ; nici uneia dintre aceste probleme nu-i putem prevedea soluţia, atîta timp cît nu depăşim stadiul cercetării. Doar la sfîrşitul acestui studiu vom putea încerca să anticipăm viitorul.

Am ajuns astfel la definiţia următoare : *O religie este un sistem unitar de credinţe şi practici relative la lucruri sacre, adică separate, interzise, credinţe şi practici care unesc într-o aceeaşi comunitate morală, numită Biserică, pe toţi cei care aderă la ea.* Cel de-al doilea element al definiţiei nu este mai puţin important ca primul ; căci, arătînd că ideea de religie este inseparabilă de aceea de Biserică, rezultă şi faptul că religia trebuie să fie un lucru eminamente colectiv[1].

1. Prin aceasta, definiţia prezentată aici o include pe cea propusă odinioară în *Année sociologique*. Acolo, am definit credinţele religioase exclusiv prin caracterul lor obligatoriu ; dar această obligativitate provine fără doar şi poate, cum am şi arătat, din aceea că credinţele aparţin unui grup care le impune membrilor săi. Deci cele două definiţii sînt oarecum conexe. Dacă am propus o alta este pentru că prima era prea formală şi neglija conţinutul reprezentărilor religioase. Vom vedea, de asemenea, că dacă acest caracter imperativ este o trăsătură distinctivă a credinţelor religioase, el comportă în acelaşi timp multiple nuanţări ; prin urmare, există cazuri cînd este greu de perceput. De aici şi dificultăţile ce apar atunci cînd criteriul este înlocuit de cel pe care îl vom prezenta în cele ce urmează.

Capitolul II

Caracteristicile principale ale religiei elementare

I. Animismul

Înarmaţi cu această definiţie, putem începe cercetarea propriu-zisă a religiei elementare. Chiar şi cele mai rudimentare religii prezentate de istorie şi etnografie sînt de o complexitate care nu mai corespunde ideii de mentalitate primitivă. În ea se regăseşte nu numai un sistem complicat de credinţe şi rituri, ci şi o asemenea multitudine de principii şi de noţiuni esenţiale încît este greu să nu le interpretăm ca fiind produsul unei îndelungate evoluţii. De aici s-a tras concluzia că, pentru a descoperi forma cu adevărat primară a vieţii religioase, era necesar să se meargă cu analiza dincolo de religiile observabile, să fie descompuse în elementele lor comune, fundamentale, şi să se cerceteze dacă nu cumva, printre acestea din urmă, nu există vreun element din care celelalte să derive.

Pusă astfel, problema are două rezolvări de sens contrar.

Putem spune, în acest sens, că nu a existat şi nu există vreun sistem religios care să nu conţină, sub diferite forme, strîns legate şi totuşi distincte, două religii. Prima se referă la lucrurile naturale, fie că sînt marile forţe cosmice – vînturile, fluviile, astrele, cerul etc. – fie obiecte de tot felul de pe pămînt – plante, animale, stînci etc.– : aceasta este denumită *naturism.*

Cealaltă se referă la fiinţele spirituale – spirite, suflete, genii, demoni, divinităţi propriu-zise, fiinţe însufleţite şi conştiente asemenea omului – dar care se deosebesc totuşi de acesta prin natura puterilor ce le sînt atribuite şi, mai ales, prin faptul că nu sînt sesizabile : ele nu pot fi văzute de oameni ; această religie a spiritelor este denumită *animism.*

Or, pentru a explica această coexistenţă universală a celor două tipuri de cult, s-au propus două teorii contrare. Pentru unii, animismul ar fi religia primitivă, naturismul nefiind decît o formă secundară şi derivată. Pentru ceilalţi, din contra, cultul naturii ar fi fost punctul de plecare al evoluţiei religioase, cel al spiritelor nefiind decît un caz particular.

Cele două teorii sînt singurele prin care s-a încercat o explicare raţională[1] a originilor gîndirii religioase. Astfel, problema principală pe care şi-o pune ştiinţa religiilor se reduce adesea la a afla care din cele două soluţii trebuie aleasă, dacă nu cumva este mai bine să fie îmbinate, respectiv cît spaţiu trebuie acordat fiecăruia dintre cele două elemente[2]. Chiar şi savanţii care nu admit nici una din cele două ipoteze în forma lor sistematică acceptă unele din propoziţiile pe care se întemeiază ele[3]. Există deci un anumit număr de noţiuni preconcepute, de evidenţe aparente, care trebuiesc privite critic, înainte de a începe propria noastră analiză. Se va înţelege mai bine că este indispensabil să ne angajăm pe o nouă cale, cînd insuficienţa concepţiilor tradiţionale va fi dovedită.

I

Teoria animistă a fost constituită în trăsăturile sale esenţiale de către Tylor[4]. Spencer a preluat-o, dar a introdus o serie de modificări[5]. În ansamblu, cei doi pun problemele în mod similar, iar soluţiile lor, cu excepţia uneia, sînt identice. Vom putea astfel să prezentăm, în cele ce urmează, ambele teorii, menţionînd, la momentul potrivit, punctul din care teoriile lor se despart.

Pentru a fi îndreptăţiţi să considerăm că practicile animiste constituie forma primitivă a vieţii religioase, ar trebui să fie îndeplinite trei condiţii : 1) de vreme ce, în această ipoteză, ideea de suflet este ideea centrală a religiei, trebuie să se arate cum de s-a format ea fără să împrumute nimic de la religiile anterioare ; 2) trebuie să se arate cum au devenit sufletele obiect de cult şi cum s-au transformat în spirite ; 3) în sfîrşit, dat fiind faptul că în nici o religie cultul spiritelor nu reprezintă totul, rămîne de explicat în ce fel a derivat cultul naturii din cel al sufletelor.

Ideea de suflet ar fi fost sugerată omului din neputinţa de a-şi explica viaţa sa dublă, în stare de veghe şi de somn. Într-adevăr,

1. Lăsăm deci de o parte teoriile care fac să intervină, parţial sau integral, date extra-experimentale. Este vorba, în special, de teoria prezentată de Andrew Lang în *The Making of Religion*, şi reluată de Părintele Schmidt cu unele nuanţe într-o serie de articole despre *Originea ideii de Dumnezeu* (*Anthropos*, 1908, 1909). Lang nu respinge complet nici animismul şi nici naturismul dar, în ultimă instanţă, el admite totuşi intuirea directă a divinului. De altfel, dacă nu vom discuta această concepţie în prezentul capitol nu înseamnă că o vom trece sub tăcere, căci o vom explica la timpul potrivit (Cartea a II-a, cap. IX, § 4).
2. Este, de exemplu, cazul lui Fustel de Coulanges care acceptă simultan ambele teorii (vezi *Cité Antique*, cărţile I şi III, cap.II).
3. Este cazul lui Jevons care, deşi critică animismul lui Tylor, acceptă teoriile acestuia referitoare la formarea ideii de suflet şi la instinctul antropomorfic al omului. Spre deosebire de el, Usener, în *Götternamen*, deşi refuză categoric unele ipoteze ale lui Max Müller, pe care le vom prezenta mai tîrziu, admite totuşi principalele postulate ale naturismului.
4. *La Civilisation primitive*, cap. XI-XVIII.
5. Vezi *Principes de sociologie*, partea I şi VI.

pentru sălbatic[1], reprezentările pe care le are în timpul stării de veghe şi a celei de somn ar avea, se spune, aceeaşi valoare : el le obiectivează şi pe cele din starea de somn, văzînd în ele imaginea unor obiecte exterioare cărora acestea le reproduc aspectul cu mai multă sau mai puţină exactitate. Dacă visează că a vizitat o ţară îndepărtată, el crede că a fost într-adevăr acolo. Dar, el n-ar fi putut pleca decît dacă în el ar exista două fiinţe : corpul, culcat pe pămînt şi care se trezeşte în aceeaşi poziţie, şi cealaltă fiinţă, care, în acelaşi timp, s-a deplasat în spaţiu. Tot aşa, dacă în somn s-a văzut discutînd cu unul dintre cei pe care-i ştie departe, va conchide că şi acela este alcătuit din două fiinţe : una care doarme la o anumită distanţă de el şi alta care a venit şi s-a manifestat pe calea visului. Din aceste experienţe se degajă încetul cu încetul ideea că în noi există un dublu, un alt «eu», care, în condiţii determinate, are posibilitatea să părăsească organismul în care sălăşluieşte şi să hoinărească departe.

Acest dublu reproduce firesc toate trăsăturile esenţiale ale fiinţei sensibile ce-i foloseşte drept înveliş dar, în acelaşi timp, se deosebeşte de ea prin mai multe însuşiri specifice. Este mai mobil, de vreme ce poate parcurge într-o clipă distanţe enorme. Este mai maleabil, mai fluid, căci pentru a ieşi din corp trebuie să poată să treacă prin orificiile organismului (nasul şi gura). Dublul este văzut deci ca fiind material, fără îndoială, dar dintr-o substanţă mult mai subtilă şi mai eterică decît tot ce cunoaştem în mod empiric. Dublul este sufletul. Şi este cert că într-un mare număr de societăţi, sufletul nu este conceput doar ca o imagine a trupului ; se crede chiar că el preia şi deformările accidentale, cum ar fi cele provenite din răniri sau mutilări. Unii australieni, după ce şi-au ucis duşmanul, îi taie degetul mare pentru ca sufletul acestuia, lipsit şi el de deget, să nu poată arunca suliţa pentru a se răzbuna. Şi totuşi, deşi asemănător corpului, sufletul are deja ceva pe jumătate spiritual. Se spune că el «este partea cea mai subtilă şi mai uşoară a corpului», că «nu are nici carne, oase sau nervi» ; că e cu neputinţă să-l simţim ; că este «aidoma unui trup purificat»[2].

De altfel, pe lîngă acest aport esenţial al visului, şi alte fapte experimentale ne sugerează în mod firesc aceeaşi concluzie : sincopa, apoplexia, catalepsia, extazul, într-un cuvînt, toate stările de insensibilitate temporară. Într-adevăr, ele se explică foarte bine prin ipoteza că principiul vieţii şi al simţirii poate părăsi pentru un timp corpul. Pe de altă parte, este firesc ca acest principiu să fi fost confundat cu dublul, de vreme ce absenţa lui în timpul somnului

1. Este termenul folosit de Tylor, cu inconvenientul de a sugera că ar fi existat oameni înaintea oricărei civilizaţii. De altfel, nu există un termen potrivit pentru a exprima această situaţie ; expresia om primitiv, pe care o vom folosi de preferinţă, este şi ea nepotrivită şi, aşa cum am mai arătat, departe de a fi satisfăcătoare.
2. Tylor, *op. cit.*, I, p. 529.

are de regulă drept efect întreruperea vieţii şi a gîndirii. Asemenea diverse observaţii păreau să se controleze reciproc şi să confirme ideea dualităţii constituţionale omului[1].

Dar sufletul nu este un spirit. El este ataşat de un corp din care nu iese decît în mod excepţional ; or, fiind doar atît, nu poate fi obiectul vreunui cult. Spiritul, din contra, avînd în general un lucru în care îşi are sălaş, îl poate părăsi dacă vrea, iar omul nu poate intra într-o relaţie cu el decît respectînd nişte precauţii rituale. Sufletul nu poate deci să devină spirit decît cu condiţia de a se transforma : simpla aplicare a afirmaţiilor precedente cu privire la moarte poate explica metamorfoza. Într-adevăr, pentru o inteligenţă rudimentară, moartea nu diferă de un leşin mai îndelungat sau de un somn prelungit, căci ea are toate trăsăturile lor. Şi ea pare să separe sufletul de trup, precum somnul, numai că, în acest caz, trupul nu revine la viaţă, ceea ce conduce la ideea unei separări fără o limită de timp determinată. Mai mult, corpul, odată distrus – iar riturile funerare par a avea, în parte, ca scop să grăbească respectiva distrugere –, separarea pare a fi cu adevărat definitivă. Apar astfel spirite detaşate de organism şi lăsate să străbată spaţiul în deplină libertate. Numărul lor crescînd în timp, se formează astfel în jurul celor vii o populaţie de suflete. Aceste suflete omeneşti au nevoi şi dorinţi omeneşti, încît ele vor încerca să se implice în viaţa foştilor lor tovarăşi, fie pentru a-i ajuta, fie pentru a le face rău, după sentimentele pe care le-au avut faţă de ei. Natura lor este deci diferită de la caz la caz : sînt fie auxiliari preţioşi, fie adversari de temut. Într-adevăr, ele pot, graţie fluidităţii lor extreme, să pătrundă în corpuri, să provoace dezordini de tot felul, sau să determine un spor de vitalitate. Astfel se capătă obiceiul de a le atribui toate evenimentele ce par a fi ieşite din comun şi nu există întîmplare care să nu poată fi pusă pe seama lor. Ele reprezintă prin urmare un adevărat arsenal de cauze oricînd disponibile, şi care nu lasă vreodată nici o minte în căutare de explicaţii. Un om pare inspirat, vorbeşte cu elocvenţă, pare deasupra celorlalţi ? E pentru că un spirit binevoitor a intrat în el şi-l însufleţeşte. Un altul este lovit de un atac, apucat de nebunie ? E pentru că un spirit răuvoitor a intrat în el, tulburîndu-l. Nu există boală care să nu poată fi explicată printr-o asemenea influenţă. Şi astfel, puterea sufletelor creşte prin tot ce li se atribuie, într-atît de mult încît omul sfîrşeşte prin a deveni prizonierul lumii imaginare al cărei autor şi model este. El devine prizonierul forţelor spirituale pe care le-a creat chiar el, şi după propria-i imagine. Căci dacă sufletele distribuie sănătatea sau boala, binefaceri sau necazuri, este mai înţelept să le mulţumeşti prin bunăvoinţă sau

1. Spencer, *Principes de sociologie*, I, pp. 205 şi urm. (Paris, F.Alcan) şi Tylor, *op. cit.*, I, pp. 509, 517.

să le linişteşti cînd sînt iritate : astfel se explică ofrandele, sacrificiile, rugăciunile, într-un cuvînt tot aparatul de practici religioase[1].

Şi iată cum sufletul s-a transformat. Din simplu principiu vital ce însufleţeşte corpul omului, el a devenit un spirit, un geniu, bun sau rău, chiar o divinitate, după importanţa efectelor ce îi sînt atribuite. Dar, de vreme ce moartea a operat această apoteoză, rezultă că primul cult pe care l-a cunoscut umanitatea trebuie să fi fost, fără îndoială, cultul morţilor, al sufletelor strămoşilor. Astfel, primele rituri ar fi fost cele mortuare, primele sacrificii vor fi fost ofrandele alimentare destinate nevoilor defuncţilor, primele altare vor fi fost mormintele[2].

Dar cum aceste spirite erau de origine umană, ele se interesau doar de viaţa oamenilor. Rămîne de explicat cum de au fost imaginate spirite corespunzătoare altor fenomene din univers şi cum de s-a constituit, alături de cultul strămoşilor, un cult al naturii.

Pentru Tylor, această extindere a animismului s-ar fi datorat mentalităţii specifice a omului primitiv care, ca şi un copil, nu ştie să facă distincţia dintre însufleţit şi neînsufleţit. Şi cum primele fiinţe asupra cărora copilul îşi construieşte unele reprezentări sînt oamenii, respectiv el însuşi şi cei din jurul său, el este tentat să-şi reprezinte toate lucrurile după modelul naturii umane. În jucării, în toate obiectele cu care ajunge în contact, copilul vede fiinţe vii, care seamănă cu el. Or, omul primitiv gîndeşte ca un copil. Prin urmare, şi el este înclinat să atribuie, chiar şi lucrurilor neînsufleţite, o natură analogă cu a sa. Şi, ajuns iarăşi la ideea că omul este un trup însufleţit de un spirit, el trebuia să atribuie şi corpurilor neînsufleţite o dualitate de acelaşi tip şi suflete asemănătoare cu al său. Şi totuşi, sfera lor de acţiune nu putea să fie aceeaşi. Sufletele omeneşti nu au o influenţă directă decît asupra lumii oamenilor : ele au o adevărată predilecţie pentru organismul uman, de vreme ce moartea lui le-a redat libertatea. Din contra, sufletele lucrurilor neînsufleţite au sălaş, cu precădere, în acestea, fiind percepute drept cauză a tot ce se întîmplă în natură. Dacă primele sînt răspunzătoare de sănătate sau boală, de fericire sau nefericire etc., celelalte explică toate fenomenele lumii fizice, mersul apelor sau al astrelor, germinaţia plantelor, înmulţirea animalelor etc. Şi astfel, această primă filosofie umană care a stat la baza cultului strămoşilor s-a completat cu o filosofie asupra lumii.

Faţă de spiritele cosmice, omul s-a aflat într-o stare de dependenţă încă şi mai evidentă decît faţă de spiritele strămoşilor. Căci, dacă el a întreţinut cu cele din urmă relaţii ideale, imaginare, de lucrurile concrete din jur omul depinde nemijlocit : pentru a putea

1. Tylor, II, pp. 143 şi urm.
2. Tylor, I, pp. 326, 555.

trăi, ajutorul lor îi este necesar. A crezut deci că are nevoie de spiritele lucrurilor neînsufleţite şi că le poate influenţa manifestarea. Le-a implorat ajutorul prin ofrande şi rugăciuni, transformînd astfel religia strămoşilor într-o religie a naturii.

După H. Spencer explicaţia este nesatisfăcătoare, întrucît ipoteza pe care se bazează ar fi contrazisă de fapte. Putem admite, spune dînsul, că a existat o vreme cînd omul nu sesiza diferenţele dintre însufleţit şi neînsufleţit. Or, pe măsură ce urcăm pe scara animală, vedem că această aptitudine se dezvoltă tot mai mult. Animalele superioare nu confundă un obiect care se mişcă singur şi ale cărui mişcări au un scop, cu unul ale cărui mişcări sînt comandate din exterior, fiind mecanice. «Dacă o pisică se joacă cu şoarecele prins şi îl vede că rămîne nemişcat un timp, îl va atinge cu lăbuţa pentru a-l face să se mişte. Fireşte că ea gîndeşte că dacă o fiinţă vie este sîcîită, ea va încerca să scape»[1]. Nici măcar omul primitiv nu putea să aibă o inteligenţă inferioară animalelor ce l-au precedat în evoluţia naturală, şi deci nu lipsa de discernămînt l-a făcut să treacă de la cultul strămoşilor la cultul obiectelor.

Spencer are doar în această privinţă o altă părere decît Tylor şi anume aceea că faptul se datorează unei confuzii de alt gen. După el, măcar în parte, ea s-ar datora numeroaselor amfibologii*. În unele societăţi inferioare, există obiceiul foarte răspîndit de a da fiecărui individ, fie la naştere, fie mai tîrziu, numele unui animal, al unei plante, astru sau alt obiect natural oarecare. Dar, ca urmare a limbajului său extrem de imprecis, omului primitiv îi este greu să distingă metafora de realitate. El a pierdut repede din vedere că denumirile respective nu erau decît figurative şi, luîndu-le în sensul propriu, a ajuns să creadă că un strămoş numit *Tigru* sau *Leu* era în realitate un tigru sau un leu. Ca urmare, cultul destinat iniţial strămoşului a devenit un cult al animalului cu care începuse să fie confundat ; substituirea făcîndu-se şi în cazul plantelor, al astrelor, al tuturor fenomenelor naturale, religia naturii a luat locul vechii religii a morţilor. Pe lîngă această confuzie fundamentală, Spencer mai semnalează şi altele care ar fi intensificat, într-o situaţie sau alta, acţiunea celei dintîi. De exemplu, animalele care frecventează împrejurimile mormintelor sau ale caselor au fost considerate suflete reîncarnate şi, în consecinţă, au devenit obiect de adoraţie[2] ; tot astfel, muntele, în care tradiţia situa originea rasei umane, ar fi fost, în cele din urmă, considerat drept matca acesteia ; şi cum se considera că strămoşii proveneau de acolo, s-a crezut că şi oamenii actuali se trag din munte, încît acesta a început să fie tratat drept strămoş[3]. Dar, în pofida opiniilor lui Spencer, cauzele secundare

---

1. *Principes de sociologie*, I, p. 184.
* amfibologie = construcţie defectuoasă care face ca o frază să aibă un dublu sens, echivoc (n.tr.).
2. *Principes de sociologie*, pp. 477 şi urm.
3. *Ibid.*, p. 504.

nu au avut decît o importanţă secundară ; instituţia naturismului s-a întemeiat în primul rînd pe «interpretarea literală a numelor metaforice»[1].

Ar fi trebuit să amintim teoria sus-menţionată pentru ca studiul nostru despre animism să fie complet ; dar ea este atît de puţin adecvată faptelor şi are astăzi un credit atît de redus încît nu are sens să-i acordăm un spaţiu mai mare. Pentru a explica printr-o iluzie o realitate atît de generală precum religia naturistă ar trebui ca respectiva iluzie să fie datorată unor cauze la fel de generale. Or, dacă această confuzie, pe care Spencer o invocă în cazul cîtorva exemple rare, poate într-adevăr să explice, acolo unde este constatată, transformarea cultului strămoşilor într-un cult al naturii, nu vedem motivul pentru care ar fi trebuit să aibă ea caracter de generalitate. Nici un mecanism psihic nu cerea acest lucru ; fără îndoială, cuvîntul, prin ambiguitatea sa, poate să tindă spre echivoc, dar, pe de altă parte, toate amintirile personale lăsate de un strămoş în memoria urmaşilor se opun acestei confuzii. De ce o tradiţie care-l reprezenta pe strămoş ca pe un om, ducînd o viaţă de om, să fi cedat în faţa unui cuvînt ? Pe de altă parte, ar fi trebuit să se accepte cu greutate ideea că oamenii s-ar fi putut naşte dintr-un munte sau dintr-un astru, dintr-un animal sau plantă ; ideea unei asemenea excepţii de la condiţiile obişnuite ale genezei nu se putea să nu întîmpine o puternică rezistenţă. Astfel, deşi eroarea putea să se extindă, au existat tot felul de motivaţii care să susţină cauza spiritelor. De aceea, este de neînţeles cum ar fi putut să triumfe, în pofida atîtor obstacole.

II

Rămîne în discuţie teoria lui Tylor, a cărei autoritate este încă mare. Ipotezele sale asupra visului, asupra genezei ideii de suflet şi spirit sînt şi astăzi clasice ; se cuvine deci să le verificăm validitatea.

Mai întîi, trebuie să recunoaştem că teoreticienii animismului au adus un serviciu important ştiinţei religiilor şi chiar istoriei generale a ideilor, supunînd analizei istorice noţiunea de suflet. În loc să dea, ca atîţia alţi filosofi, o definiţie simplă şi directă conştiinţei, ei au văzut în aceasta, cu mult mai multă îndreptăţire, un întreg complex, produs al istoriei şi al mitologiei. Fără îndoială că ea este esenţial religioasă prin natura, originea şi funcţiile sale. Filosofii au preluat-o din religie ; de aceea nu am putea-o înţelege în forma sub care se prezintă la gînditorii antichităţii, dacă nu se ţine cont de elementele mitice care i-au stat la bază.

Dar dacă Tylor are meritul de a fi pus problema, soluţia pe care o dă nu poate înlătura unele dificultăţi majore.

1. *Principes de sociologie*, pp. 478 şi 528

Avem rezerve chiar şi faţă de principiul care stă la baza teoriei sale. Se admite ca evident faptul că sufletul este distinct de corp, că el constituie un dublu al acestuia şi că în corpul fizic sau în afara acestuia, el duce, în normalitate, o viaţă proprie şi autonomă. Or, vom vedea[1] că o asemenea concepţie nu este aceea a unui om primitiv ; în orice caz, ea nu exprimă decît un aspect al ideii pe care acesta şi-o face despre suflet. Pentru dînsul, sufletul, deşi este într-o anumită măsură independent de organismul pe care îl însufleţeşte, se confundă totuşi, în parte, cu acesta din urmă, prin faptul că nu poate fi separat în totalitate de el : există unele organe care îi servesc nu numai de sediu recunoscut ci şi de formă exterioară de manifestare materială. Noţiunea este deci mai complexă decît o presupune doctrina şi, prin urmare, este îndoielnic că experienţele invocate explică suficient de bine lucrurile ; căci, chiar dacă ele ne-ar permite să înţelegem cum a început omul să se considere ca fiind dual, totuşi nu ar putea să explice de ce dualitatea nu exclude, ba din contra, implică o unitate profundă şi o întrepătrundere intimă a celor două fiinţe atît de diferite.

Dar să admitem că ideea de suflet ar fi reductibilă la ideea de dublu şi să vedem cum a apărut ea. Probabil că i-a fost sugerată omului prin intermediul visului. Pentru a înţelege cum de putea vedea în timpul somnului locuri mai mult sau mai puţin îndepărtate, deşi corpul îi era întins pe pămînt, ar fi fost tentat să se conceapă ca fiind format din două fiinţe : trupul, pe de o parte, şi, pe de alta, un alt eu, capabil să părăsească organismul care-l adăposteşte şi să se deplaseze în spaţiu. Dar, pentru ca ipoteza dublului să se fi putut impune cu caracter de necesitate oamenilor, ea ar fi trebuit să fie singura posibilă sau, cel puţin, cea mai economică. Or, există şi idei mai simple, care ar fi trebuit să pară conştiinţelor la fel de naturale. De ce, de exemplu, cel care dormea nu şi-ar fi imaginat că în timpul somnului devine capabil să vadă la distanţă ? Pentru a-şi atribui o asemenea putere, ar fi fost necesar un efort imaginativ mai mic decît cel necesitat de construirea noţiunii atît de complexe a unui dublu, construit dintr-o substanţă eterică, pe jumătate invizibil, despre care experienţa directă nu poate spune nimic. În orice caz, mulţi rămîn cu totul refractari la ipoteza că unele vise generează atît de firesc explicaţii animiste. Adeseori visele noastre se referă la evenimente trecute ; revedem ce am mai văzut sau făcut, în stare de veghe, ieri, alaltăieri, în tinereţe etc. ; acest gen de vise sînt frecvente şi au o mare importanţă în viaţa noastră nocturnă. Or, ideea de dublu nu o poate explica. Dacă dublul se poate deplasa în spaţiu, nu vedem cum de este posibil ca el să se întoarcă în timp. Cum ar fi putut omul, oricît de rudimentară ar fi inteligenţa sa, să creadă, trezindu-se, că tocmai asistase sau participase la evenimente despre care ştia că se petrecuseră altă dată ? Cum şi-ar

1. Vezi Cartea II, cap.VIII

fi putut el imagina că ar fi retrăit o viaţă despre care ştia că e demult trecută ? Era mult mai firesc să fi văzut în imaginile înnoite ceea ce sînt în realitate, adică amintiri, asemenea celor din timpul zilei, dar de o intensitate sporită.

Pe de altă parte, în scenele în care sîntem actori şi martori în timpul somnului, se întîmplă adesea ca unul dintre contemporanii noştri să apară în vis odată cu noi : ni se pare că-l vedem şi că-l auzim acolo unde ne aflăm şi noi. După concepţia animistă, omul primitiv va explica faptul imaginîndu-şi că dublul său a fost vizitat sau că s-a întîlnit cu unul sau altul dintre contemporani. Dar va fi de ajuns ca, odată treaz, să-l întrebe pe cel din vis şi va constata că experienţele nu coincid. În acelaşi timp, celălalt a visat şi el, dar cu totul altceva. Ei nu s-au văzut participînd la aceeaşi scenă, ci cred că au vizitat locuri diferite. Şi cum în asemenea cazuri, de regulă, predomină nepotrivirile, cum de nu i-au determinat ele pe oameni să-şi spună că s-au înşelat, că au fost victimele unor iluzii ? Căci există o doză de simplism în credulitatea atribuită primitivilor. Ei îşi obiectivau, fără îndoială, toate senzaţiile. Dar trebuie să admitem că, în stare de veghe chiar, simţurile îi înşală uneori. Atunci de ce le-ar fi crezut ei infailibile pe timpul nopţii ? Existau deci destule motive care se opuneau ca ei să ia prea uşor visele drept realităţi şi, cu atît mai mult, să le interpreteze prin dedublarea propriei fiinţe.

În plus, dacă orice vis s-ar explica prin ipoteza dublului şi nu altfel, rămîne de văzut de ce, la urma urmei, a căutat omul să dea o explicaţie viselor. Fără îndoială, visul constituie subiectul unei posibile probleme. Dar noi trecem mereu pe lîngă probleme pe care nu ni le punem totuşi, pe care le neglijăm, pînă cînd o anumită împrejurare obligă să le luăm în seamă. Chiar atunci cînd se trezeşte gustul speculaţiilor pure, gîndirea nu este în stare să răspundă tuturor întrebărilor ce o preocupă ; ea este atrasă, în special, de lucrurile care prezintă un interes deosebit. Mai cu seamă atunci cînd este vorba de fapte care se repetă aidoma, obişnuinţa adoarme uşor curiozitatea şi nici măcar nu le mai remarcăm. Pentru a depăşi o obişnuinţă, este necesar ca exigenţe practice sau, cel puţin, un interes teoretic deosebit de viu să ne stimuleze atenţia, concentrînd-o asupra lor. Iată cum, în orice moment al istoriei, există multe lucruri pe care renunţăm să le mai înţelegem, fără ca măcar să conştientizăm renunţarea. Pînă în timpuri nu prea îndepărtate, s-a crezut că soarele nu are decît un diametru de cîteva picioare. Era ceva de neînţeles ca un disc luminos cu o întindere atît de mică să fie de-ajuns pentru a lumina pămîntul : şi totuşi, timp de secole, umanitatea nu s-a gîndit să rezolve contradicţia. Ereditatea este cunoscută de multă vreme ; teoria sa este însă de dată recentă. Ba chiar erau admise unele credinţe care o făceau ininteligibilă : astfel că, în mai multe societăţi australiene (la care ne vom referi) copilul nu este din punct de vedere fiziologic rodul

părinţilor săi[1]. O asemenea lene intelectuală este extrem de necesară omului primitiv. Această fiinţă bicisnică şi căreia îi este atît de greu să se opună tuturor forţelor ce o asaltează, nu are de ce să-şi ofere luxul speculaţiilor. El nu gîndeşte decît atunci cînd este incitat să o facă. Or, este greu de înţeles ce l-a putut determina să-şi facă din vise o temă a meditaţiilor sale. Ce reprezintă visul în viaţa noastră ? Cîţi dintre noi nu-l tratează cu indiferenţă, mai cu seamă datorită urmelor foarte vagi pe care le lasă în memorie şi a rapidităţii cu care se şterge din amintire ; cu atît mai surprinzător apare faptul că un om cu o inteligenţă atît de rudimentară a depus atîta efort pentru a-i găsi explicaţia ! Din două existenţe pe care le parcurge succesiv, una diurnă şi alta nocturnă, prima trebuia să-l fi interesat cel mai mult. Nu e ciudat că a doua a devenit baza unui întreg sistem de idei complicate, destinate a avea asupra gîndirii şi comportării sale o influenţă atît de profundă ?

Totul pare deci să dovedească faptul că teoria animistă a sufletului, în ciuda creditului de care se mai bucură încă, trebuie revizuită. Fără îndoială că, astăzi, primitivul îşi atribuie el însuşi visele, sau măcar o parte dintre ele, deplasărilor dublului său. Ceea ce nu înseamnă că visul a furnizat efectiv suportul pe baza căruia ar fi fost construită ideea de dublu sau suflet ; această idee a putut fi aplicată fenomenului visului, extazului şi posesiunii fără să fi derivat din el. Se întîmplă frecvent ca o idee, odată constituită, să fie utilizată pentru a ordona sau a clarifica, într-o lumină adeseori mai mult aparentă decît reală, fapte cu care iniţial nu avea nimic comun şi care nu ar fi putut să o sugereze prin ele însele. Astăzi, existenţa lui Dumnezeu şi nemurirea sufletului sînt justificate prin pezenţa lor printre principiile fundamentale ale moralei ; în realitate, ele au o cu totul altă origine. Istoria gîndirii religioase ar putea furniza nenumărate exemple de asemenea justificări retrospective care nu pot să ne spună nimic despre modul de formare a ideilor şi nici despre elementele ce le alcătuiesc.

Este, de altfel, posibil ca primitivul să facă o distincţie între visele sale şi să nu şi le explice pe toate în acelaşi mod... În societăţile europene, există numeroşi oameni pentru care somnul este un fel de stare magico-religioasă, înlesnind spiritului, despărţit parţial de corp, dobîndirea unei acuităţi vizuale imposibile în stare de veghe şi care, totuşi, nu merg pînă acolo încît să-şi considere visele ca fiind tot atîtea intuiţii mistice : din contra, ca mai toţi ceilalţi oameni, ei nu văd în majoritatea viselor lor decît stări profane, jocuri vane ale imaginaţiei, simple halucinaţii. Putem considera că şi omul primitiv a făcut asemenea diferenţieri.

Codrington afirmă că melanezienii nu atribuie toate visele lor migraţiei sufletelor, ci doar pe acelea care îi impresionează mai

1. Vezi Spencer şi Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, pp. 123-127 ; Strehlow, *Die Aranda-und Loritja-Stämme in Zentral Australien*, II, pp. 52 şi urm.

puternic[1] : fără îndoială că este vorba de acele vise în care cel care doarme se crede în relaţie cu fiinţele religioase, geniile bune sau rele, sufletele morţilor etc. La fel, dierii fac o distincţie netă între visele obişnuite şi viziunile nocturne, atunci cînd li se arată vreun prieten sau vreun părinte decedat. Ei folosesc termeni diferiţi pentru cele două stări. În primul caz, ei văd un simplu joc al propriei imaginaţii ; cel de-al doilea caz îl atribuie unui spirit rău[2]. Toate faptele citate de Howitt ca exemple pentru a arăta cum atribuie australienii sufletului puterea de a părăsi corpul au şi un caracter mistic : cel adormit se consideră transportat în lumea morţilor sau conversînd cu un tovarăş mort[3]. Astfel de vise sînt frecvente la oamenii primitivi[4]. Probabil că teoria a prins contur pornind de la asemenea fapte. Astfel a ajuns să se admită că sufletele morţilor îi caută pe cei vii în timpul somnului. Explicaţia a fost acceptată cu atît mai uşor cu cît nici un fapt experimental nu o contrazicea. Numai că asemenea vise sînt posibile doar acolo unde există noţiunea de spirit, suflete, tărîm al morţilor, adică acolo unde religia a evoluat. Departe de a fi furnizat religiei noţiunile fundamentale pe care se întemeiază, visele presupun un sistem religios deja constituit şi de care depind[5].

---

1. *The Melanesians*, pp. 249-250.
2. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, p. 358 (după Gason).
3. Howitt, *Ibid*., pp. 434-442.
4. Tylor afirmă că negrii din Guineea meridională au «tot atîtea contacte cu morţii în timpul nopţii cîte contacte au în timpul zilei cu cei vii». (*Civilisation primitive*, I, p. 515). Acelaşi autor citează următoarea remarcă a unui observator : «Ei consideră *toate visele* ca fiind vizite ale spiritelor prietenilor decedaţi» (*ibid.* p. 514). Expresia este exagerată, desigur ; dar este o nouă dovadă a frecvenţei viselor mistice la primitivi, avînd tendinţa să confirme etimologia propusă de Strehlow pentru cuvîntul arunta *altjirerema*, care înseamnă a visa. Cuvîntul ar fi compus din *altjira*, pe care Strelow îl traduce prin zeu şi *rama*, a vedea. Visul ar fi, deci, clipa cînd omul este în legătură cu fiinţele sacre (*Die Aranda-und Loritja-Stämme,* I, p. 2)
5. Andrew Lang, care refuză la rîndul său să admită că noţiunea de suflet a fost sugerată de experienţa visului, a crezut că poate s-o deducă din alte date experimentale : cele ale spiritismului (telepatia, viziuni la distanţă etc.). Nu credem că teoria pe care a expus-o în *The Making of Religion* ar trebui discutată. Ea se bazează pe ipoteza că spiritismul este cercetat continuu, că viziunile la distanţă constituie o facultate specifică omului sau, cel puţin, anumitor oameni ; or, se ştie că asemenea postulate sînt neştiinţifice. Cel mai contestabil este că faptele de spiritism sînt vizibile şi suficient de frecvente spre a servi de bază tuturor credinţelor şi practicilor religioase referitoare la suflet şi spirite. Cercetarea problemei ne-ar îndepărta de obiectul studiului nostru. De altfel, nu este necesar să ne angajăm într-o asemenea cercetare deoarece teoriei lui Lang i se aduc mai multe obiecţii ; o vom alege pe cea a lui Tylor, pe care o vom prezenta în paragrafele următoare.

III

Să ajungem însă la esenţa doctrinei.

De oriunde ar proveni ideea de dublu, după mărturia animiştilor, nu este suficient să explicăm cum de s-a format cultul străbunilor, cult din care unii au vrut să facă tipul iniţial al oricărei religii. Pentru ca dublul să devină obiect de cult, el nu ar trebui să mai fie doar o simplă replică a individului, ci ar trebui să dobîndească caracterele necesare pentru a fi inclus printre fiinţele sacre. Se spune că moartea operează o atare transformare. Cum se explică o asemenea capacitate ? Chiar dacă analogia dintre moarte şi somn ar fi suficientă pentru a ne face să credem că sufletul supravieţuieşte trupului (deşi există rezerve asupra acestui aspect), de ce şi-ar schimba sufletul complet natura doar pentru că s-a detaşat de trup ? Cum de a devenit el un lucru sacru, obiectul sentimentelor religioase, dacă, atîta vreme cît a fost în viaţă, era doar un lucru profan ? Moartea nu-i adaugă nimic esenţial, doar o mai mare libertate de mişcare. Nemaifiind ataşat unui sălaş familiar, acum el poate face oricînd ceea ce altădată putea face doar noaptea ; dar acţiunile pe care le poate îndeplini au şi în acest caz aceeaşi natură. De ce au văzut deci cei vii în acest dublu dezrădăcinat şi vagabond al tovarăşului lor de odinioară, altceva decît un seamăn ? Era un seamăn a cărui vecinătate putea fi incomodă, dar nu o divinitate[1].

Ni se pare că moartea are drept efect mai curînd slăbirea energiilor vitale decît renegarea lor. Căci o credinţă foarte răspîndită în societăţile inferioare afirmă că sufletul ţine de viaţa trupului. Dacă trupul e rănit, la fel e şi sufletul, şi într-un acelaşi loc. Îmbătrîneşte odată cu el. Există chiar popoare la care, pentru cei morţi senili, nu se fac servicii funerare ; sînt trataţi ca şi cum şi sufletul ar fi senil[2]. Persoanele importante – regi sau preoţi – sînt chiar ucise înainte de a îmbătrîni, pentru că se consideră că în ei sălăşluieşte un spirit important, a cărui protecţie societatea nu este dispusă să o piardă. Şi trebuie evitat ca acesta să decadă fizic, împreună cu cei în care sălăşluieşte temporar ; sufletul trebuie extras din organismul în care locuieşte, înainte ca acesta să-l slăbească, şi să fie transportat, cît încă nu a pierdut nimic din vigoarea lui, într-un trup mai tînăr, în care să-şi păstreze intactă vitalitatea[3]. Atunci însă cînd moartea rezultă din boală sau bătrîneţe, se pare că sufletul îşi pierde forţele

---

1. Jevons face o remarcă asemănătoare. Ca şi Tylor, admite că ideea de suflet provine de la vise şi că, odată creată, omul o proiectează în lucruri. Dar, adaugă el, faptul că natura a fost concepută ca fiind însufleţită nu explică de ce a devenit obiect de cult. «Dacă omul vede în arborele care se apleacă sau în flacăra care aleargă o fiinţă vie, ca şi el, nu rezultă că acestea ar fi considerate supranaturale ; dimpotrivă, în măsura în care seamănă cu el, nu pot să aibă nimic supranatural.» (*Intoduction to the History of Religion*, p. 55).
2. Vezi Spencer şi Gillen, *North. Tr.,* p. 506 şi *Nat. Tr.,* p. 512
3. Această temă rituală şi mitică a fost studiată de Frazer în *Golden Bough*.

într-o oarecare măsură ; iar dacă trupul s-a distrus, nu vedem cum ar putea sufletul să-i supravieţuiască, dacă nu reprezintă decît dublul său. Ideea supravieţuirii devine, din acest punct de vedere, greu de înţeles. Există deci o distanţă, un vid logic şi psihologic între ideea de dublu în libertate şi aceea a unui spirit căruia i se adresează un anume cult.

Distanţa aceasta e şi mai mare atunci cînd ştim ce prăpastie separă lumea sacră de cea profană ; evident, o modificare gradată n-ar ajunge pentru ca un lucru să treacă dintr-o categorie în alta. Fiinţele sacre nu se disting de cele profane doar prin formele stranii sau deconcertante pe care le iau sau prin puterile mai mari de care se bucură ; între ele nu există echivalenţă. Or, nimic din noţiunea de dublu nu poate explica o eterogenitate atît de radicală. Putem spune că, eliberat de trup, dublul poate produce celor vii fie mult bine, fie mult rău, după modul cum el îi tratează. Nu e suficient însă ca o fiinţă să-i tulbure pe cei din jur pentru ca ea să pară că are o natură diferită de a celor a căror linişte o pune în pericol. Desigur, sentimentul pe care credinciosul îl încearcă faţă de lucrul adorat cuprinde întotdeauna o oarecare doză de rezervă, dar este o teamă *sui generis*, mai mult respect decît frică, dominată de acea emoţie pe care i-o inspiră omului *măreţia*. Măreţia este o idee esenţialmente religioasă. Nimic nu poate fi explicat în religie atîta vreme cît nu ştim de unde vine această idee, cărui fapt îi corespunde şi ce anume o trezeşte în conştiinţe. Sufletele omeneşti nu ar putea fi investite cu un asemenea caracter doar pentru că sînt dezincarnate.

Exemplul Melaneziei este concludent. Melanezienii cred că omul posedă un suflet care, la moarte, părăseşte corpul ; el îşi schimbă atunci numele devenind ceea ce se numeşte *tindalo, natmat* etc. Pe de altă parte, la ei există şi cultul morţilor ; li se adresează rugăciuni, sînt invocaţi, li se aduc ofrande şi sacrificii. Nu orice *tindalo* este însă obiectul practicilor respective, ci se bucură de o asemenea cinste doar cele care emană din cei cărora opinia publică le atribuie, încă din timpul vieţii, o virtute specială pe care melanezienii o numesc *mana*. Vom explica mai tîrziu noţiunea ; deocamdată ne este suficient să spunem că ea constituie caracteristica distinctivă a oricărei fiinţe sacre. *Mana*, spune Codrington, «este ceea ce permite producerea unor efecte situate dincolo de puterile omeneşti obişnuite, dincolo de procesele naturale obişnuite»[1]. Preotul, vrăjitorul, formula rituală, toate posedă *mana*, la fel cum o posedă o piatră sacră sau un spirit. Singurele *tindalo* pentru care se celebrează servicii religioase sînt deci acelea care din timpul vieţii proprietarului lor erau considerate fiinţe sacre. Cît despre celelalte suflete, cele ale oamenilor de rînd, provenite din mulţimea profanilor, spune acelaşi autor, ele nu reprezintă «nimic după moarte

1. *The Melanesians*, p. 119.

cum nu reprezentau nimic nici înainte de a muri»[1]. Prin ea însăşi, moartea nu are nici o virtute divinizatoare. Realizînd complet şi definitiv separarea sufletului de lucrurile comune, ea poate întări caracterul sacru al sufletului, dacă acesta îl posedă, dar nu-l poate crea.

De altminteri, dacă e adevărat, aşa cum presupune ipoteza animistă, că cele dintîi fiinţe sacre au fost sufletele morţilor iar întîiul cult, cel al strămoşilor, am putea constata că, în societăţile de tip inferior, cultul ocupă mai mult loc în viaţa religioasă. Or, mai degrabă afirmaţia inversă este adevărată. Cultul ancestral nu se dezvoltă şi nu se prezintă sub o formă marcată decît în societăţile avansate, cum ar fi China, Egiptul, cetăţile greceşti şi latine ; în societăţile australiene, care reprezintă, după cum vom vedea, forma de organizare cea mai de jos şi cea mai simplă dintre cele pe care le cunoaştem, acest cult lipseşte. Neîndoielnic, vom găsi şi aici rituri funerare şi de doliu ; asemenea practici nu constituie însă un cult, chiar dacă uneori li s-a dat în mod eronat acest nume. Într-adevăr, un cult nu este un simplu ansamblu de precauţii rituale pe care omul ţine să şi le ia în anumite împrejurări, ci un sistem de rituri, de sărbători şi ceremonii diverse *care au caracter periodic*. El răspunde necesităţii credinciosului de a-şi întări şi reafirma la intervale regulate de timp legătura care îl uneşte cu fiinţele sacre de care depinde. Iată de ce vorbim despre rituri nupţiale şi nu de un cult nupţial ; de rituri ale naşterii şi nu de rituri ale noului născut ; şi asta, deoarece evenimentele ocazionale la care se referă asemenea rituri nu implică nici o periodicitate. La fel, cultul strămoşilor există doar dacă la morminte se fac din timp în timp sacrificii, dacă libaţiile sînt vărsate la date mai mult sau mai puţin apropiate şi dacă se fac prăznuiri regulate în cinstea defunctului. Or, australianul nu întreţine asemenea relaţii cu defunctul. El îi înhumează rămăşiţele conform ritului, îl plînge în perioada de timp şi în modul prescris, îl răzbună dacă e cazul[2]. Dar, de cum s-a achitat de aceste îndatoriri pioase, după ce oasele s-au curăţat şi doliul s-a încheiat, cei rămaşi în viaţă nu mai au nici o datorie faţă de rudele dispărute. Există o formă sub care morţii continuă să ocupe un oarecare loc în viaţa celor apropiaţi, chiar după ce doliul a luat sfîrşit. Se întîmplă ca părul sau unele oase[3] să fie păstrate din cauza virtuţilor lor speciale. Ei însă nu mai există ca persoane, au doar un rol de amulete anonime şi impersonale. Nu mai sînt obiecte ale vreunui cult ci slujesc doar scopurilor magice.

1. *The Melanesians* p. 125.
2. Există chiar şi ofrande funerare (vezi Roth, *Superstitions, Magic a. Medicine* in *N. Queensland Ethnog.* Bull. no. 5, § 69 şi *Burial Customs, N. Qu. Ethn.*, Bull. no. 10, in *Records of the Australian Museum*, VI, nr. 5 p. 395). Ofrandele nu sînt însă periodice.
3. Spencer şi Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, pp. 538, 553, şi *Northern Tribes*, pp. 463, 543, 547.

Există totuşi triburi australiene la care riturile în onoarea unor strămoşi fabuloşi consideraţi de tradiţie a fi la originea timpurilor sînt celebrate periodic. În general, ceremoniile constau într-un soi de reprezentări dramatice care urmează actele atribuite de mituri eroilor legendari[1]. Dar personajele astfel puse în scenă nu sînt fiinţe umane care, după ce au dus o viaţă omenească, ar fi fost transformate într-un fel de zei, ci sînt considerate că aveau puteri supraomeneşti chiar din timpul vieţii. Pe seama lor sînt puse faptele măreţe din istoria tribului, chiar şi din istoria lumii. Ei sînt cei care, în bună măsură, au creat pămîntul şi oamenii aşa cum sînt. Aureola lor nu e datorată simplului fapt că au fost strămoşi, pe scurt, faptului că sînt morţi, ci caracterului divin ce li s-a atribuit în toate timpurile ; ca să reluăm o expresie melaneziană, ei sînt constituţional dotaţi cu mana. În consecinţă, nimic nu poate demonstra că moartea lor are puterea de a diviniza. Nici nu putem spune că riturile lor constituie un cult al strămoşilor, pentru că ele nu se adresează strămoşilor ca atare. Pentru a exista un cult adevărat al morţilor, e nevoie ca strămoşii reali, rudele pe care cei vii le pierd zilnic, odată morţi, să devină obiectul cultului ; or, repet, nu există ueme ale unui asemenea cult în Australia.

Astfel, cultul care, conform ipotezei noastre, ar trebui să fie preponderent în societăţile inferioare, nu există în realitate. Australianul se preocupă de morţii săi doar în clipa decesului şi în perioada imediat următoare. Totuşi, aceleaşi popoare practică – după cum vom vedea – faţă de fiinţele sacre de o altă natură, un cult complex, alcătuit din ceremonii multiple, care durează uneori săptămîni sau luni întregi. Nu putem admite că puţinele rituri pe care le îndeplineşte australianul la pierderea unei rude ar constitui originea cultelor permanente, cele care revin anual şi ocupă o parte importantă din existenţa lui. Contrastul dintre ele ne îndreptăţeşte să ne întrebăm dacă nu cumva primele derivă din cele din urmă, dacă sufletul omenesc, departe de a fi modelul după care au fost imaginaţi zeii, nu a fost conceput, încă de la origine, ca o emanaţie a divinităţii.

1. Vezi în special Spencer şi Gillen, *Northern Tribes*, cap. VI, VII, IX.

IV

Din moment ce cultul morţilor nu este primitiv, animismul e lipsit de orice fundament. Ar părea, deci, inutil să discutăm cea de-a treia teză a sistemului, cea referitoare la transformarea cultului morţilor în cult al naturii. Cum însă postulatul pe care se întemeiază se regăseşte la istoricii religiei care nu admit animismul propriu-zis, ca Brinton [1], Lang[2], Réville[3], Robertson Smith chiar[4], e necesar să-l cercetăm.

Extensia cultului morţilor la ansamblul naturii provine din tendinţa noastră instinctivă de a ne reprezenta totul după imaginea noastră, adică prin fiinţe vii şi gînditoare. Am văzut că Spencer contesta deja realitatea unui aşa-zis instinct. Întrucît animalul deosebeşte doar un corp viu de unul brut, i se părea cu neputinţă ca omul, moştenitor al animalului, să nu aibă de la începuturile sale acest discernămînt. Dar, oricît de sigure ar fi faptele citate de Spencer, ele nu au valoarea demonstrativă care li se atribuie. Raţionamentul său presupune că toate facultăţile, instinctele şi aptitudinile animalului au fost preluate integral de om ; or, multe erori îşi au originea în acest principiu pe care, în mod eronat, îl credem evident. De pildă, întrucît gelozia sexuală este în general foarte puternică la animalele superioare, s-a tras concluzia că ea se regăseşte la om, cu aceeaşi intensitate[5]. Astăzi însă, este fapt constatat că omul poate practica un comunism sexual ce ar fi imposibil dacă gelozia nu s-ar fi atenuat sau nu ar fi dispărut chiar la nevoie[6]. Omul nu este doar un animal cu cîteva calităţi în plus ; este şi altceva. Natura omenească înseamnă o transformare a celei animale, iar în cadrul acestor operaţii complexe, s-au produs concomitent pierderi şi cîştiguri. Cîte instincte s-au pierdut ! Motivul este că omul nu se află în raport doar cu mediul fizic, ci şi cu cel social, mult mai extins, mai stabil şi mai activ decît cel ce influenţează animalele. Ca să trăiască, el trebuie să se adapteze. Or, pentru ca societatea să se poată menţine, mai trebuie s-o vedem sub un anume unghi, s-o simţim într-un anume fel ; în consecinţă, ea modifică ideile pe care am fi îndemnaţi să ni le facem şi sentimentele către care sîntem înclinaţi, dacă n-am da ascultare decît naturii noastre animale ; le alterează pînă pune în locul lor altele, contrarii. Nu merge, oare, pînă la a ne face să

---

1. *The Religion of Primitive Peoples*, pp. 47 şi urm.
2. *Mythes, Cultes et Religions*, p. 50.
3. *Les religions des peuples non civilisés*, II. Concluzii.
4. *The Religion of the Semites*, ed.II, pp. 126, 132.
5. Vezi de pildă raţionamentul lui Westermarck (*Origine du mariage dans l'espèce humaine*, p. 6, Paris, F.Alcan).
6. Prin comunism sexual nu înţelegem o promiscuitate în care omul nu ar respecta unele reglementări matrimoniale : credem că o asemenea stare nu a existat. Dar s-a întîmplat frecvent ca un grup de bărbaţi să se unească cu regularitate cu una sau mai multe femei.

vedem în propria noastră viaţă un lucru lipsit de valoare, în timp ce pentru animale ea este bunul cel mai de preţ ?[1] A deduce alcătuirea mentală a omului primitiv din cea a animalelor superioare este o întreprindere zadarnică.

Dar dacă obiecţia lui Spencer nu are puterea pe care i-o atribuie autorul ei, nici postulatul animist nu şi-ar putea întemeia forţa pe confuziile pe care doar copiii par să le comită. Atunci cînd un copil mustră furios obiectul care l-a rănit, tragem concluzia că el vede în obiect o fiinţă conştientă, asemenea lui ; cuvintele şi gesturile lui sînt însă prost interpretate. De fapt, el este străin de raţionamentul complicat ce i se atribuie. Dacă învinovăţeşte masa care i-a pricinuit răul, o face nu pentru că ea ar fi însufleţită or inteligentă, ci pentru că i-a produs un rău. Odată iscată de durere, mînia trebuie să se descarce în exterior ; ea caută obiectul pe care să se descarce şi se îndreaptă în mod firesc asupra lucrului care a provocat-o, deşi obiectul cu pricina e neputincios. Într-un asemenea caz şi conduita adultului este adesea la fel de lipsită de raţiune. Cînd ne aflăm într-o stare de furie violentă, simţim nevoia să jignim sau să distrugem, fără ca să conferim totuşi obiectelor asupra cărora ne descărcăm mînia o rea voinţă conştientă. Confuzia însă e atît de neînsemnată încît, chiar şi copilul, după ce şi-a domolit nervii, ştie foarte bine să facă deosebirea între un scaun şi o persoană : nu se comportă cu obiectul ca şi cu fiinţa. Dintr-o tendinţă similară, jucăriile sînt tratate ca şi cum ar fi vii. Din nevoia de joacă, atît de intensă la el, îşi creează o materie apropiată, tot aşa cum, în cazul precedent, sentimentele violente de suferinţă s-au descătuşat prin însufleţirea lucrurilor. Ca să se joace, îşi imaginează că marioneta este vie. Iluzia este cu atît mai facilă cu cît, în cazul lui, imaginaţia este suverană ; gîndeşte doar în imagini şi ştim cît de suple sînt ele şi cu cîtă docilitate ascultă ele de toate dorinţele noastre. Ficţiunea îl înşală însă într-o foarte mică măsură şi, desigur, ar fi cel dintîi care să se mire dacă, deodată, ea ar deveni realitate şi, să zicem, păpuşa ar sări să-l muşte[2].

Să lăsăm, deci, asemenea analogii înşelătoare. Ca să vedem dacă omul s-a lăsat de la început pradă confuziilor ce i se impută, nu trebuie să luăm în considerare cazul animalului sau al copilului, ci credinţele primitive însele. Dacă spiritele şi zeii din natură sînt constituiţi într-adevăr după chipul sufletului omenesc, trebuie să poarte amprenta originii lor şi să reamintească de trăsăturile esenţiale ale modelului lor. Tipic pentru suflet este faptul că el constituie principiul interior care însufleţeşte organismul ; el îi dă viaţă şi, atunci cînd se retrage, viaţa se opreşte sau este suspendată. Sălaşul lui este corpul, cel puţin atîta vreme cît acesta există. Nu acelaşi lucru se întîmplă cu spiritele care presupunem că aparţin diferitelor

1. A se vedea *Le Suicide*, pp. 33 şi urm.
2. Spencer, *Principes de sociologie*, I, p. 188.

obiecte din natură. Un zeu al soarelui nu-l aflăm neapărat în soare şi nici spiritul unei anume pietre nu sălăşuieşte în ea. Un anume spirit întreţine, fără îndoială, raporturi strînse cu obiectul de care este ataşat, dar am folosi o expresie inexactă spunînd că este sufletul lui. «În Melanezia, spune Codrington, nu mi se pare că există credinţa în existenţa spiritelor care însufleţesc un obiect natural, cum ar fi un arbore, o cascadă, o furtună sau o stîncă, aşa încît spiritul să fie pentru obiect ceea ce credem că este sufletul pentru trupul omenesc. Europenii vorbesc, într-adevăr, de spiritul mării, al furtunii sau al pădurii, dar ideile indigenilor traduse astfel sînt total diferite. Ei gîndesc că spiritul colindă pădurea sau marea, avînd puterea să stîrnească furtuni şi să-i îmbolnăvească pe călători»[1]. În timp ce sufletul este în chip esenţial interiorul trupului, spiritul îşi petrece cea mai mare parte a existenţei în afara obiectului ce-i slujeşte de substrat. Iată deja o diferenţă ce nu pare a sta mărturie că a doua noţiune se trage din cea dintîi.

Pe de altă parte, dacă e drept că omul a simţit nevoia să-şi proiecteze imaginile în lucruri, atunci primele fiinţe sacre ar fi fost concepute după asemănarea lui. Or, nu numai că antropomorfismul nu are un caracter primitiv, dar el constituie mai curînd însemnul unei civilizaţii relativ avansate. La origine, fiinţele sacre au fost concepute sub formă de animale sau vegetale, din care natura omenească s-a desprins foarte lent. Vom vedea mai tîrziu că, în Australia, animalele şi plantele se situează în prim-planul lucrurilor sacre. Chiar la indienii din America de Nord, marile zeităţi cosmice, care încep să devină obiecte de cult, sînt de cele mai mule ori reprezentate sub forma unor specii animale[2]. «Deosebirea dintre om, animal şi fiinţa divină – constată cu surprindere Réville – nu se resimte în această stare de spirit şi, de cele mai multe ori, *putem spune că forma animală este cea fundamentală*»[3]. Ca să aflăm un zeu alcătuit exclusiv din elemente omeneşti, trebuie să ajungem pînă aproape de creştinism. Abia aici, Dumnezeu este om, nu numai prin aspectul fizic sub care s-a manifestat temporar, ci şi prin ideile şi sentimentele pe care le exprimă. În rest, chiar şi în cazul Romei sau Greciei, deşi zeii au fost reprezentaţi, în general, cu trăsături umane, multe personaje mitice au caracteristici de origine animală : pe Dionysos îl întîlnim adesea luînd formă de taur sau, cel puţin, avînd coarne de taur ; Demetra are coamă de cal, la fel se întîmplă cu Pan, cu faunii etc.[4]. Este greşit deci să credem că omul acelor vremuri şi-ar fi impus forma sa lucrurilor, mai mult, că el însuşi s-a imaginat pe sine ca un participant la viaţa animalelor. În Australia, există o

1. *The Melanesians*, p. 123.
2. Dorsey, *A Study of Siouan Cults*, in *XIth Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, pp. 431 şi urm. şi *passim.*
3. *La religion des peuples non civilisés*, I, p. 248.
4. Vezi W. de Visser, *De Graecorum diis non referentibus speciem humanam.* Cf. Perdrizet, *Bulletin de correspondance hellénique*, 1899, p. 635.

credinţă aproape universală, răspîndită şi printre indienii din America de Nord, după care strămoşii ar fi fost animale, plante sau, cel puţin, că primii oameni ar fi avut, parţial sau pe de-a-ntregul, trăsăturile specifice unor specii de animale sau plante. Aşa încît, departe de a vedea oriunde fiinţe asemănătoare lui, omul a început prin a se gîndi pe sine prin imaginea unor fiinţe de care se deosebeşte în mod specific.

V

Teoria animistă implică, de altfel, o consecinţă care constituie, poate, şi cea mai bună negare a ei.

Dacă ar fi adevărată, ar trebui să admitem că şi credinţele religioase sînt tot atîtea reprezentări halucinatorii, lipsite de un temei obiectiv. Putem presupune, într-adevăr, că toate au derivat din noţiunea de suflet, de vreme ce în spirite şi în zei vedem doar suflete sublimate. După Tylor şi discipolii săi, noţiunea de suflet este însă alcătuită în întregime din imagini vagi şi inconsistente, care ne invadează spiritul în timpul somului ; căci sufletul este un dublu, iar dublul nu reprezintă fiinţa umană aşa cum îi apare ei însăşi în timpul somnului. Din acest punct de vedere, fiinţele sacre ar reprezenta doar concepţii imaginare cărora omul le dă naştere într-o stare de delir ce pune regulat stăpînire pe el zilnic, fără să aibă posibilitatea de a sesiza căror scopuri utile le slujesc ori cărei relaţii îi răspund. Dacă omul se roagă, dacă face sacrificii şi aduce ofrande, dacă se supune unor privaţiuni multiple prescrise de rit, este pentru că un fel de aberaţie constituţională îl determină să ia visele drept percepţii, moartea drept un somn prelungit, corpurile neînsufleţite drept fiinţe vii şi înzestrate cu gîndire. Astfel, nu numai că formele sub care puterile religioase sînt sau au fost reprezentate spiritelor nu le exprimă cu precizie, aşa cum mulţi sînt îndemnaţi să creadă ; nu numai că simbolurile cu ajutorul cărora ele sînt imaginate le ascund parţial adevărata lor natură ; dar, în plus, în spatele acestor imagini şi figuri nu există decît coşmarurile unor spirite inculte. În definitiv, religia este doar un vis sistematizat şi trăit, fără vreo întemeiere în realitate[1]. Iată de ce teoreticienii ani-

1. După Spencer, există un sîmbure de adevăr în credinţa în spirite : ideea că «puterea manifestată în conştiinţă este o altă formă a celei ce se manifestă în afara conştiinţei.» (*Ecclesiastical Institutions*, § 659). Prin aceasta, el înţelege că noţiunea de forţă, în general, este sentimentul forţei de a ne fi extins în întregul univers ; este şi ceea ce admite implicit animismul atunci cînd populează natura cu spirite similare nouă. Dar, chiar dacă ipoteza despre modul de formare a noţiunii de forţă ar fi adevărată, avem multe rezerve la adresa ei (vezi cartea III, cap.3, § 3), întrucît, prin ea însăşi, nu are nimic religios ; ea nu face apel la nici un cult. Este adevărat că sistemul de simboluri religioase şi de rituri, clasificarea lucrurilor în sacre şi profane, tot ce este propriu-zis religios în religie nu are corespondent în lumea realului. De altfel, acest sîmbure de adevăr conţine şi o

mismului, atunci cînd caută originile gîndirii religioase, se mulţumesc cu un efort minim. Iar cînd cred că au reuşit să explice cum a putut omul să-şi imagineze fiinţe cu forme stranii şi vaporoase, asemănătoare celor pe care le vedem în vis, problema le pare ca şi rezolvată.

În realitate, ea nici nu este măcar abordată. Căci este inadmisibil ca sisteme de idei cum sînt religiile, care au avut un loc atît de important în istorie şi din care popoarele şi-au extras mai întotdeauna energia necesară traiului, să fie ţesute din iluzii. Astăzi acceptăm că morala, dreptul, chiar şi gîndirea ştiinţifică s-au născut din religie, confundîndu-se mult timp cu aceasta şi fiind pătrunse de spiritul ei. Cum a putut o fantasmagorie deşartă să dea o formă atît de puternică şi durabilă conştiinţei omeneşti ? Cu siguranţă, în ştiinţa religiilor trebuie să existe un principiu conform căruia religia nu exprimă nimic care nu ar exista în natură. Întreaga problemă este să aflăm de care regn natural depind respectivele realităţi şi ce a putut să-i determine pe oameni să le reprezinte sub această forma particulară proprie gîndirii religioase. Dar, ca să punem o asemenea chestiune, trebuie să începem prin a admite că lucrurile reprezentate sînt reale. Atunci cînd filosofii secolului al XVIII-lea asemuiau religia cu o imensă eroare imaginată de preoţi, puteau, cel puţin, să-i explice dăinuirea prin interesul castei sacerdotale de a înşela mulţimile. Dar dacă popoarele însele au fost artizanii unor asemenea sisteme eronate de idei, ele fiind în acelaşi timp şi păcălite, cum de s-a putut perpetua în istorie o asemenea extraordinară înşelătorie ?

În aceste condiţii, ne întrebăm dacă nu cumva însăşi noţiunea de ştiinţă a religiilor mai poate fi utilizată fără improprietate. O ştiinţă este o disciplină care, oricum ar fi concepută, se aplică doar unei realităţi date. Fizica şi chimia sînt ştiinţe întrucît fenomenele fizico-chimice sînt reale, iar realitatea lor nu depinde de adevărurile pe care le demonstrează ele. Psihologia a luat naştere pentru că există într-adevăr conştiinţe al căror drept de a fi nu depinde de psiholog. Dimpotrivă, religia nu ar mai supravieţui teoriei animiste din ziua cînd aceasta din urmă ar fi recunoscută de toţi oamenii, pentru că ei s-ar putea desprinde de erorile a căror natură şi origine le-ar fi astfel revelate. Şi ce-ar mai fi o ştiinţă a cărei descoperire principală constă în a face să dispară însuşi obiectul său de studiu ?

---

eroare ; căci, dacă este adevărat că forţele naturii şi ale conştiinţei sînt înrudite, ele se şi deosebesc profund, încît, dacă nu le-am identifica, ne-am expune unei erori de calcul apreciabile.

Capitolul III

Caracteristicile principale ale religiei elementare
(continuare)

II. Naturismul

Cu totul altul este spiritul şcolii naturiste.

Reprezentanţii ei provin, de altfel, din alte medii. Majoritatea animiştilor sînt etnografi sau antropologi. Religiile pe care le studiază sînt dintre cele mai rudimentare. De aici şi importanţa atribuită sufletelor morţilor, spiritelor şi demonilor, adică fiinţelor spirituale de rangul doi ; în respectivele religii nu se întîlnesc fiinţe mai elevate[1]. Din contra, teoriile pe care le vom expune în continuare sînt operele unor savanţi care s-au ocupat mai ales de marile civilizaţii din Europa şi Asia.

De îndată ce, în tradiţia inaugurată de fraţii Grimm, avantajele comparării mitologiilor popoarelor indo-europene au devenit evidente, cercetătorii au fost frapaţi de remarcabilele similitudini dintre ele. Sub nume diferite, au fost identificate personaje mitice simbolizînd aceleaşi idei şi îndeplinind aceleaşi funcţii ; uneori numele erau asemănătoare şi s-a încercat să se demonstreze înrudirea lor. Asemănările nu se pot explica decît prin originea lor comună. Se putea presupune că asemenea concepţii, atît de deosebite în aparenţă, proveneau în realitate dintr-un fond comun, ele fiind doar nişte forme diversificate, la care s-ar fi putut ajunge. Prin metoda comparativă ar fi fost cu putinţă să se pătrundă, dincolo de marile religii, pînă la un sistem de idei mult mai vechi, pînă la o religie cu adevărat primitivă, din care ar fi derivat toate celelalte.

Dar ceea ce a trezit aceste ambiţii a fost descoperirea Vedelor. Dispunem astfel de un text scris a cărui vîrstă a fost, fără îndoială, exagerată, dar care este unul dintre cele mai vechi de care dispu-

1. Astfel se explică, fără doar şi poate, simpatia manifestată de folclorişti, Mannhardt de pildă, pentru ideile animiste. În religiile populare, ca şi în cele inferioare, pe primul plan se află fiinţele spirituale de rangul doi.

nem într-o limbă indo-europeană. S-a putut astfel studia, prin metode filologice, o literatură la fel de veche ca a lui Homer, sau chiar mai veche, şi o religie considerată mai primitivă decît cea a vechilor germani. Un document de o asemenea valoare era menit să proiecteze o nouă lumină asupra începuturilor religioase ale umanităţii, iar ştiinţa religiilor nu putea să nu se reînnoiască.

Concepţia care a luat astfel naştere era într-o aşa măsură determinată de starea ştiinţei şi de mersul general al ideilor, încît ea s-a ivit concomitent în două ţări diferite. În 1856, Max Müller expunea principiile sale în lucrarea intitulată *Oxford Essay*[1]. Trei ani mai tîrziu, apărea cartea lui Adalbert Kuhn despre *Originea focului şi a băuturii divine*[2], inspirată în mod evident din aceeaşi idee. Odată emisă, ideea s-a răspîndit fulgerător în mediile ştiinţifice. De numele lui Kuhn este strîns legat cel al cumnatului său, Schwartz, a cărui carte despre *Originea mitologiei*[3] o urmează îndeaproape pe precedenta. Steinhal şi întreaga şcoală germană a *Völkerpsychologie* se asociază respectivei mişcări. În 1863, teoria a fost importată în Franţa de Michel Bréal[4]. Aici a întîmpinat o rezistenţă atît de scăzută încît, după cuvintele lui Gruppe[5], «vine un timp cînd, în afară de cîţiva filologi clasici, străini de studiile vedice, toţi mitologii pornesc în explicaţiile lor de la principiile lui Max Müller şi Kuhn»[6]. Este important, deci, să cercetăm în ce constau ele şi ce valoare au. Cum nimeni nu le-a prezentat sub o formă mai sistematizată decît Max Müller, elementele expunerii care vor urma sînt împrumutate de la dînsul[7].

---

1. În cel intitulat *Comparative Mythology* (pp. 47 şi urm.). O traducere franceză a apărut sub titlul *Essai de mythologie comparée*, Paris-Londra, 1859.
2. *Herabkunft des Feuers und Göttertranks*, Berlin, 1859. Cf. *Der Schuss des Wilden Jägers auf den Sonnenhirsch,* Zeitschrift f.d. Phil., I, 1869, p.89-169 ; *Entwickelungsstufen des Mythus*, Abbhandl. d. Berl. Akad., 1873.
3. *Der Ursprung der Mythologie*, Berlin, 1860.
4. În *Hercule et Cacus. Étude de mythologie comparée.* Unde eseul lui Max Müller de mitologie comparată este calificat drept operă «care marchează o epocă nouă în istoria mitologiei» (p. 12).
5. *Die Griechischen Kulte und Mythen*, I, p.78.
6. Printre scriitorii care au adoptat respectiva concepţie, să-l amintim pe Renan. V. *Nouvelles études d'histoire religieuse*, 1884, p.31.
7. În afară de *Comparative Mythology*, printre lucrările lui Müler, în care sînt expuse teoriile sale generale despre religie, cităm : *Hibbert lectures* (1878), tradus în franceză sub titlul *Origine et développement de la religion.* – *Natural Religion*, Londra, 1889. – *Physical Religion*, Londra, 1898. – *Anthropological Religion*, 1892. – *Theosophy or Psychological Religion*, 1893. – *Nouvelles études de mythologie*, Paris, F. Alcan, 1898. – Ca urmare a legăturilor dintre teoriile mitologice ale lui Max Müller cu filozofia lingvistică, operele de mai sus trebuie apropiate de cărţile consacrate limbii sau logicii, în special *Lectures on the Science of Language*, tradusă în franceză sub titlul *Nouvelles leçons sur la science de langage* şi *The Science of Thought.*

I

Am văzut că postulatul subiacent al animismului este că, chiar la origine, religia nu exprimă o realitate experimentală. Max Müller pleacă de la un principiu contrar. Pentru el, faptul că religia se bazează pe experienţă, care-i conferă prestigiul, este o axiomă. «Ca să menţină locul ce îi revine ca element legitim al conştiinţei, religia – spune el – ca şi toate cunoştinţele noastre, trebuie să plece de la o experienţă sensibilă»[1]. Reluînd vechiul adagiu *Nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu*, el îl aplică religiei, declarînd că nimic nu poate fi în credinţă care să nu fi fost, înainte, în simţuri. Iată, de această dată, o doctrină ce pare că scapă obiecţiei grave pe care am adus-o animismului. Căci, într-adevăr, din acest punct de vedere, religia trebuie să ne apară în mod necesar nu ca un fel de reverie vagă şi confuză, ci ca un sistem de idei şi practici bine fundamentate în realitate.

Dar care sînt acele senzaţii care au generat gîndirea religioasă ? Iată problema pe care studiul Vedelor ar trebui să ne ajute s-o rezolvăm.

Numele zeilor sînt, în general, fie substantive comune, încă utilizate ca atare, sau vechi substantive comune, al căror sens originar poate fi găsit. Or, şi unele şi celelalte desemnează principalele fenomene ale naturii. Astfel *Agni*, numele uneia dintre principalele divinităţi indiene, semnifica la început focul ca fapt material, aşa cum era el perceput de simţuri, fără vreo adăugire mitologică. Chiar şi în Vede el este încă folosit în această accepţie ; în orice caz, faptul că semnificaţia s-a păstrat şi în alte limbi indo-europene demonstrează că este primitivă : latinul *ignis*, lituanianul *ugnis*, vechiul slav *ogny* sînt înrudite evident cu Agni. La fel, înrudirea termenului sanscrit *Dyaus* cu termenul grec *Zeus*, cu termenul latinesc *Jovis* şi străvechiul termen german *Zio* este astăzi incontestabilă. Ea dovedeşte cum cuvinte diferite desemnează aceeaşi divinitate pe care diversele popoare indo-europene o recunoşteau deja ca atare, înainte de separarea lor. Or, *Dyaus* înseamnă cerul strălucitor. Aceste fapte, şi altele asemănătoare, tind să demonstreze că, la respectivele popoare, corpurile şi forţele din natură nu au fost cele dintîi obiecte spre care s-a îndreptat sentimentul religios : au fost primele lucruri divinizate. Făcînd un pas înainte pe calea generalizării, Max Müller s-a crezut îndreptăţit să conchidă că evoluţia religioasă a omenirii, în general, a avut acelaşi punct de plecare.

Inferenţa este justificată aproape în exclusivitate prin consideraţii de ordin psihologic. Spectacolele variate oferite omului de natură păreau să îndeplinească toate condiţiile necesare pentru a

---

1. *Natural Rel.* p. 114.

trezi de îndată ideea religioasă în spirite. Într-adevăr, Müller afirmă că «de la cea dintîi privire pe care oamenii au aruncat-o asupra lumii, nimic nu li s-a părut mai puţin natural decît natura. Natura constituia pentru ei o mare surpriză, o mare spaimă : o minune şi un miracol nesfîrşit. Abia mai tîrziu, atunci cînd s-a demonstrat constanţa, invariabilitatea, regularitatea anumitor aspecte ale acestui miracol, au fost ele numite naturale, în sensul că puteau fi prevăzute, că erau obişnuite, inteligibile... Tocmai acest domeniu vast şi deschis surprizei şi temerii, această minune, acest miracol, acest imens necunoscut opus la ceea ce este cunoscut... a dat cel dintîi impuls gîndirii religioase şi limbajului religios»[1].

Şi, ca să-şi ilustreze raţionamentul, l-a aplicat forţei naturale ce ocupă un loc important în religia vedică, focul. «Încercaţi să vă duceţi cu gîndul la acel stadiu al vieţii primitive în care trebuie să lăsaţi deoparte originea şi chiar primele faze ale religiei naturii ; veţi putea atunci să vă imaginaţi cu uşurinţă impresia pe care apariţia focului a produs-o asupra spiritului omenesc. Indiferent cum s-a manifestat la început, că a pornit de la un trăsnet sau că a fost obţinut frecînd crengile una de alta, că s-a ivit din piatră sub formă de scînteie, focul era ceva care se mişca şi de care trebuia să te fereşti, aducînd cu el distrugerea, dar care, în acelaşi timp, făcea posibilă viaţa la vreme de iarnă, proteja pe timp de noapte, servea concomitent de armă de atac şi de apărare. Mulţumită lui, omul nu a mai mîncat carne crudă, devenind consumator de alimente preparate. Mai tîrziu, cu ajutorul focului, s-au prelucrat metalele şi au fost fabricate instrumente şi arme ; astfel că a devenit un factor indispensabil oricărui progres tehnic sau artistic. Oare ce ne-am face, chiar şi astăzi, fără foc ?»[2]. Omul, arată acelaşi autor, într-o altă lucrare, nu poate intra în legătură cu natura fără să-şi dea seama de imensitatea, de infinitatea ei. Natura îl înconjoară din toate părţile. Dincolo de spaţiile pe care le percepem, există altele, întinzîndu-se la nesfîrşit ; fiecare clipă este precedată şi urmată de un timp a cărui limită nu poate fi precizată ; rîul care curge are forţe nemăsurate, deoarece nimic nu le poate epuiza[3]. Nu există aspect al naturii care să nu trezească în noi senzaţia copleşitoare, a unui infinit care ne învăluie şi ne domină[4]. Or, tocmai din această senzaţie au derivat religiile[5].

Totuşi, ele se găseau doar în stare de germene[6]. Religia s-a constituit cu adevărat doar atunci cînd spiritul a încetat să-şi mai reprezinte forţele naturale sub forma lor abstractă. A trebuit ca ele

1. *Physical Religion*, pp. 119-120.
2. *Physic. Rel.*, p. 121, cf. p. 304.
3. *Natural Religion*, pp. 121 şi urm., pp. 149-155.
4. «The overwhelming pressure of the infinite» (*Ibid.*, p. 138).
5. *Ibid.*, pp. 195-196.
6. Max Müller spune că atîta vreme cît gîndirea nu a depăşit această fază, ea nu avea decît puţine din trăsăturile pe care le atribuim azi religiei (*Physic. Relig.*, p. 120).

să se transforme în agenţi personali, în fiinţe vii şi raţionale, în puteri spirituale, în zei ; căci doar unor asemenea fiinţe se adresează cultul. S-a văzut că animismul însuşi este nevoit să-şi pună problema şi să-i dea răspuns : există în om o anume incapacitate înnăscută de a deosebi ceea ce este însufleţit de ceea ce este neînsufleţit şi o tendinţă irezistibilă de a-l concepe pe cel din urmă sub forma celui dintîi. Max Müller respinge această soluţie[1]. După el, limba este cea care, prin acţiunea exercitată asupra gîndirii, ar fi operat respectiva metamorfoză.

Este lesne de înţeles că, intrigaţi de forţele uluitoare de care simt că depind, oamenii au fost incitaţi să reflecteze la ele ; că s-au întrebat în ce constau, şi au făcut efortul de a substitui senzaţiei obscure pe care o aveau iniţial o idee mai clară, un concept mai bine definit. Dar, spune pe drept autorul nostru[2], ideea şi conceptul sînt imposibile fără cuvînt. Limba nu reprezintă doar veşmîntul exterior al gîndirii ; este armătura ei internă. Ea nu se mărgineşte s-o traducă în exterior, odată ce s-a format, ci creează gîndire. Cu toate acestea, limba îşi are propriul specific şi, prin urmare, legi care nu sînt şi cele ale gîndirii. Deoarece contribuie la elaborarea gîndirii, nu poate să n-o constrîngă într-o oarecare măsură, deformînd-o. O asemenea deformare a determinat şi caracterul singular al reprezentărilor religioase.

A gîndi înseamnă, desigur, a-ţi ordona ideile ; prin urmare, a clasa. A gîndi focul, de pildă, înseamnă a-l aşeza în cutare sau cutare categorie de lucruri, astfel încît să poţi afirma că este una sau alta, asta şi nu altceva. Dar, pe de altă parte, a clasa înseamnă şi a numi, căci o idee generală nu are existenţă şi nici realitate decît în şi prin cuvîntul ce o exprimă, singurul în măsură să îi confere individualitate. Limba unui popor influenţează modul în care sînt clasate în spirit, prin urmare şi în gîndire, lucrurile noi pe care acesta le examinează spre a le cunoaşte ; ele se vor adapta cadrelor preexistente. Din acest motiv, atunci cînd se formează o reprezentare elaborată a universului, limba vorbită îşi pune o amprentă de neşters asupra sistemului de idei care prinde contur.

Ştim cîte ceva despre limba aceasta, cel puţin în ceea ce priveşte popoarele indo-europene. Oricît este de îndepărtată, în limbile actuale s-au păstrat amintiri care să ne permită să ne imaginăm ce însemna ea : acestea sînt rădăcinile. Este vorba de trunchiurile din care au derivat celelalte vocabule pe care le folosim şi care stau la baza tuturor idiomurilor indo-europene, considerate de Max Müller ca fiind un ecou al limbilor vorbite de popoare înainte de separarea lor, adică în momentul în care religia naturii, pe care el se străduia s-o explice, se constituia. Or, rădăcinile prezintă două caracteristici

1. *Physic. Rel.*, p. 128.
2. *The Science of Thought*, p. 30.

remarcabile care, fără îndoială, nu au fost observate bine decît în acele grupe de limbi caracteristice, pe care autorul nostru crede că le poate verifica şi în alte familii lingvistice[1].

Mai întîi, rădăcinile sînt tipice, adică ele nu exprimă lucruri particulare, indivizi, ci tipuri şi chiar tipuri de o mare generalitate. Reprezintă temele cele mai generale ale gîndirii ; în ele sînt fixate şi cristalizate categoriile fundamentale ale spiritului care, în diversele faze ale istoriei, domină întreaga viaţă mentală, şi pe baza cărora filosofii au încercat să reconstituie sistemul[2].

În al doilea rînd, tipurile cărora le corespund sînt tipuri de acţiune, nu de obiecte. Ele traduc cele mai generale moduri de a acţiona, care pot fi observate la fiinţele vii şi, în special, la om : actul de a lovi, a împinge, a freca, a lega, a ridica, a apăsa, a arăta, a coborî, a merge etc. Cu alte cuvinte, omul a generalizat şi a dat nume principalelor modalităţi de acţiune, înainte de a generaliza şi a denumi fenomenele naturii[3].

Datorită extremei lor generalităţi, cuvintele cu pricina s-ar putea extinde la toate tipurile de obiecte care nu fuseseră vizate iniţial ; de altfel, această extremă supleţe a permis naşterea feluritelor cuvinte derivate din cele dintîi. Atunci cînd omul, privind către lucruri, a vrut să le numească spre a le putea gîndi, el le-a aplicat vocabule care nu fuseseră create special pentru ele : trăsnetul a fost numit *acel lucru* care brăzdează pămîntul pe care cade sau care răspîndeşte incendiul, vîntul *acel ceva* care suflă sau geme, soarele *acel ceva* care aruncă săgeţi de aur în spaţiu, rîul *acel ceva* care curge etc. Dar, întrucît fenomenele naturale erau astfel asimilate cu actele omeneşti, *acel ceva* la care erau raportate a fost conceput în mod necesar sub formă de agenţi personali, asemănători mai mult sau mai puţin oamenilor. Era doar o metaforă, care însă a fost luată în sens propriu, eroarea fiind inevitabilă, de vreme ce ştiinţa care ar fi putut înlătura iluzia nu exista încă. Într-un cuvînt, cum limba era alcătuită din elemente care traduceau stări omeneşti, ea nu putea fi aplicată naturii fără a o transfigura[4]. Chiar şi astăzi, spune Bréal, sîntem obligaţi într-o oarecare măsură să ne reprezentăm lucrurile dintr-un asemenea punct de vedere. «Nu exprimăm nici o idee, chiar atunci cînd ea desemnează o calitate simplă, fără să-i stabilim un gen, adică un sex ; nu putem vorbi despre un obiect, la un mod general sau nu, fără a-l determina printr-un articol ; subiectul unei fraze este prezentat ca o fiinţă în acţiune, orice noţiune este înfăţişată ca o acţiune, iar durata fiecărui act tranzitoriu sau permanent este determinată de timpul la care punem verbul»[5]. Fără îndoială,

1. *Natural Rel.*, pp. 393 şi urm.
2. *Physic. Rel.*, p. 133 ; *The Science of Thought*, p. 219 ; *Nouvelles leçons sur la science du langage*, t.II, pp. 1 şi urm.
3. *The Science of Thought*, p. 272.
4. *Idem*, I, p. 327 ; *Physic. Relig.*, pp. 125 şi urm.
5. *Mélanges de mythologie et de linguistique*, p. 8.

cultura noastră ştiinţifică ne permite să îndreptăm cu uşurinţă erorile pe care ni le-ar putea sugera în acest caz limba ; dar în lipsa unei asemenea contraponderi, influenţa cuvîntului devine atotputernică. Lumii materiale, aşa cum apare ea simţurilor, limba îi adaugă deci o lume nouă, alcătuită doar din fiinţe spirituale, în întregime create de ea şi care au fost de atunci înainte considerate drept cauzele determinante ale fenomenelor fizice.

Acţiunea ei nu s-a oprit aici. Odată cuvintele plăsmuite spre a desemna personalităţile pe care imaginaţia populară le-a aşezat în spatele lucrurilor, gîndirea s-a aplecat asupra lor : ele includeau tot felul de enigme şi, pentru a le rezolva, s-au inventat miturile. Un acelaşi obiect a ajuns să primească mai multe nume corespunzătoare multitudinii de aspecte pe care el le înfăţişează experienţei. Aşa se face că în Vede găsim mai mult de 20 de cuvinte pentru cer. Şi cum cuvintele se deosebeau, s-a crezut că ele corespund tot atîtor personalităţi distincte. În acelaşi timp însă, era limpede că ele erau în mod necesar înrudite. Ţinînd seama de acest fapt, s-a imaginat că ele formau o aceeaşi familie şi li s-au inventat genealogii, o stare civilă, o istorie. În alte cazuri, cuvintele deosebite denumeau un acelaşi termen : spre a explica omonimele, s-a admis că lucrurile cărora le corespund s-au transformat unele din altele, făurindu-se noi ficţiuni în măsură să facă inteligibile asemenea metamorfoze. În fine, un cuvînt căruia i s-a pierdut înţelesul a stat la originea unor fabulaţii menite a-i conferi un sens. Opera creatoare a limbii s-a desăvîrşit deci în construcţii din ce în ce mai complexe şi, pe măsură ce mitologia a oferit fiecărui zeu o biografie tot mai extinsă şi mai completă, personalităţile divine, confundate iniţial cu lucrurile, au sfîrşit prin a se deosebi şi a fi determinate.

În acest fel ar fi luat naştere noţiunea de divin. Cît despre religia strămoşilor, ea ar fi doar un reflex al celei precedente[1]. Noţiunea de suflet s-a format iniţial din motive similare celor menţionate de Tylor, doar că, după Max Müller, ea a fost hărăzită să justifice moartea şi nu visul[2]. Apoi, influenţate de împrejurări[3], în parte accidentale, odată ce s-au desprins de trup, sufletele oamenilor ar fi fost treptat atrase în cercul fiinţelor divine, sfîrşind prin a fi ele însele divinizate. Noul cult ar fi fost însă doar produsul unor construcţii secundare, şi astfel se explică de ce oamenii divinizaţi au fost, în general, zei imperfecţi, semi-zei pe care popoarele au ştiut întotdeauna să-i deosebească de divinităţile propriu-zise[4].

1. *Anthropological Religion*, pp. 128-130.
2. Explicaţia nu are valoarea celei oferite de Tylor. După Müller, omul n-ar fi putut admite că viaţa ia sfîrşit odată cu moartea ; de unde şi concluzia că în om ar exista două fiinţe, dintre care una supravieţuieşte trupului. Nu este prea limpede ce ar putea face să se creadă că viaţa continuă cînd corpul este în plină descompunere.
3. Pentru detalii, a se vedea *Anthrop. Rel.*, pp. 351 şi urm.
4. *Anthrop. Rel.*, p. 130. – Ceea ce nu-l împiedică pe Max Müller să vadă în creştinism apogeul respectivei dezvoltări. Religia strămoşilor, spune el, presupune că în om

II

Doctrina aceasta se bazează parţial pe cîteva postulate lingvistice care au fost şi mai sînt încă foarte discutate. Similitudinea multora dintre concordanţele observate de Max Müller între numele atribuite zeilor în diversele limbi europene a fost contestată. Mai ales, a fost pusă la îndoială interpretarea sa, ridicîndu-se întrebarea dacă nu cumva, departe de a fi o mărturie a unei religii primitive, respectivele nume nu ar fi produsul tardiv fie al unor împrumuturi directe, fie al unor întîlniri fireşti[1]. Pe de altă parte, astăzi nu mai putem accepta faptul că rădăcinile ar fi existat în stare izolată, ca realităţi autonome şi, prin urmare, nici că ele ar permite reconstituirea – fie chiar ipotetică – a unei limbi primitive a poparelor indo-europene[2]. În fine, cercetări recente ne ajută să demonstrăm că nu toate divinităţile vedice aveau trăsăturile exclusiv naturiste atribuite lor de Max Müller şi şcoala sa[3]. Vom lăsa însă deoparte asemenea probleme, a căror cercetare necesită competenţe lingvistice cu totul speciale, şi ne vom ocupa de principiile generale ale sistemului. Avem interesul să nu confundăm ideea naturistă cu aceste postulate controversate, ea fiind admisă de numeroşi savanţi care nu acordă limbajului rolul preponderent atribuit de Max Müler.

Că omul este interesat să cunoască lumea înconjurătoare şi, ca urmare, s-a concentrat deîndată asupra ei, este un fapt pe care oricine îl va admite fără dificultate. Concursul lucrurilor cu care intră în legătură îi este prea necesar pentru ca el să nu cerceteze natura. Dar dacă, aşa cum pretind naturiştii, gîndirea religioasă s-a născut din asemenea reflecţii, ar fi inexplicabil că ea a putut supravieţui primelor încercări făcute, iar persistenţa ei ar rămîne de neînţeles. Într-adevăr, simţim nevoia să cunoaştem lucrurile pentru a acţiona într-o manieră adecvată lor. Or, reprezentarea pe care ne-o oferă religia asupra universului, mai ales la origine, este prea trunchiată pentru a suscita practici temporar utile. Lucrurile nu sînt altceva decît fiinţe vii şi gînditoare, conştiente, personalităţi în care imaginaţia religioasă a văzut agenţi ai fenomenelor cosmice. Nu menţinîndu-le sub această formă şi tratîndu-le după o asemenea concepţie putea să le determine omul să concureze la îndeplinirea scopurilor lui. Nu adresîndu-le rugăciuni, celebrîndu-le prin sărbători sau sacrificii şi impunîndu-şi posturi sau privaţiuni putea să le

---

există ceva divin. Nu aceasta este oare ideea care stă la baza învăţăturilor lui Christ ? (*Ibid*., pp. 378 şi urm.). Este inutil să insistăm asupra ciudatelor concepţii care fac din creştinism încoronarea cultului manilor.

1. A se vedea şi discuţia la care este supusă ipoteza lui Max Müller de Gruppe în *Griechische Kulte und Mythen*, pp. 79-184.
2. Meillet, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, ed.2, p. 119.
3. Oldenberg, *La Religion du Veda*, pp. 59 şi urm. ; Meillet, *Le dieu iranien Mithra*, in *Journal Asiatique*, X, nr.1, iulie-aug. 1907, pp. 143 şi urm.

împiedice să-i facă vreun rău sau să le oblige să servească scopurilor sale. Asemenea procedee nu puteau reuşi decît în mod excepţional şi, ca să spunem aşa, miraculos. Dacă raţiunea de a fi a religiei ar fi fost să ne ofere o reprezentare a lumii care să ne călăuzească în raporturile cu ea, atunci religia nu se dovedea capabilă să se achite de o asemenea îndatorire, iar popoarele şi-ar fi dat repede seama de acest fapt : mult mai frecvente decît succesele, eşecurile i-ar fi avertizat foarte curînd că se angajaseră pe un drum greşit, încît religia, şubrezită de contrazicerile repetate, nu ar fi putut să dăinuiască.

Fără îndoială, se întîmplă uneori ca o eroare să se perpetueze în istorie ; dar, dacă nu există un concurs de împrejurări cu totul excepţionale, ea nu se poate menţine decît dacă este *practic adevărată*, adică dacă, fără a oferi o noţiune teoretic exactă despre lucrurile la care se referă religia, exprimă suficient de corect maniera în care ne influenţează în bine sau în rău. În aceste condiţii, mişcările pe care le determină au toate şansele de a fi, cel puţin în mare, cele cuvenite şi, în consecinţă, astfel se explică de ce a rezistat în confruntarea cu faptele[1]. O eroare însă şi, mai ales, un sistem organizat de erori, care nu determină şi nu poate determina decît confuzii practice, nu este viabil. Or, ce este comun între riturile prin care credinciosul încerca să acţioneze asupra naturii şi procedeele de care ştiinţele ne-au învăţat să ne slujim astăzi, singurele eficiente ? Dacă aşa ceva au cerut oamenii de la religie, nu putem înţelege cum de a putut ea dăinui, decît dacă nişte artificii abile i-au împiedicat să recunoască faptul că nu le oferea ceea ce ei aşteptau de la dînsa. Ar trebui să revenim încă o dată la explicaţiile simpliste din secolul al XVIII-lea[2].

Aşa încît naturismul scapă numai în aparenţă de obiecţia pe care am adus-o cîndva animismului. Şi el face din religie un sistem de imagini halucinatorii, deoarece o reduce doar la o imensă metaforă lipsită de valoare obiectivă. Fără îndoială că îi atribuie un punct de plecare în real, şi anume în senzaţiile pe care fenomenele naturii ni le provoacă ; dar prin acţiunea limbajului, senzaţia cu

1. Multe maxime ale înţelepciunii populare se află în această situaţie.
2. Argumentul nu-i atinge pe cei ce văd în religie o tehnică (sau o igienă), ale cărei reguli, sancţionate de fiinţe imaginare, sînt totuşi bine fundamentate. Nu vom lua în discuţie o concepţie atît de greu de susţinut şi care nici n-a fost vreodată argumentată în mod sistematic de cei măcar puţin iniţiaţi în istoria religiilor. E dificil de arătat prin ce slujesc cumplitele practici de iniţiere unei sănătăţi pe care o compromit ; prin ce sînt igienice interdicţiile alimentare care se aplică, în general, doar animalelor perfect sănătoase ; cum ar putea sacrificiile făcute la construcţia unei case s-o facă mai solidă etc. Fără îndoială că unele precepte religioase aveau în acelaşi timp o utilitate tehnică, ele însă s-au pierdut în mulţimea celorlalte şi, adesea, serviciilor pe care le aduc li se asociază un efect compensatoriu. Dacă există o profilaxie religioasă, există şi murdărie religioasă ce derivă din aceleaşi principii. Regula ce ordona ca defunctul să fie îndepărtat, fiind sediul unui spirit de temut, este practic utilă. Dar aceeaşi credinţă le cere rudelor să se ungă cu lichidele provenind din corpul în putrefacţie, considerîndu-se că ar avea proprietăţi deosebite. Ca tehnică, magia a servit mai bine decît religia.

pricina se transformă în concepţii extravagante. Gîndirea religioasă nu intră în contact cu realitatea decît pentru a o acoperi imediat cu un văl gros ce-i ascunde adevăratele forme, văl ţesut din credinţe fabuloase mitologice. Credinciosul trăieşte deci ca un om delirant, într-un mediu populat de fiinţe şi lucruri avînd doar existenţă verbală. Este şi ceea ce recunoaşte Max Müller însuşi, de vreme ce vede în mituri produsul unei maladii a gîndirii. Iniţial le atribuise unei maladii a limbajului ; dar cum, după el, limbajul şi gîndirea sînt inseparabile, ceea ce e adevărat pentru unul e adevărat şi pentru cealaltă. «Atunci cînd am încercat să caracterizez pe scurt mitologia în natura sa intimă, zice el, am numit-o mai curînd o maladie a limbajului decît a gîndirii. După toate cele arătate în cartea mea *La Science de la pensée* despre inseparabilitatea gîndirii de limbaj, nici un echivoc nu mai pare posibil... A-l reprezenta pe Zeul suprem ca vinovat de toate crimele, înşelat de oameni, certat cu soţia lui şi bătîndu-şi copiii, nu poate constitui decît simptomul anormalităţii sau al unei maladii a gîndirii sau, mai bine zis, semnul nebuniei»[1]. Argumentul nu este valabil doar în cazul lui Max Müller şi al teoriei sale, ci şi pentru naturism, oricum i l-am aplica. Orice am face, dacă obiectivul principal al religiei ar fi să exprime forţele din natură, nu putem să vedem în ea altceva decît un sistem de ficţiuni decepţionante a cărui perenitate este de neînţeles.

Este drept că Max Müller a crezut că poate evita o obiecţie atît de gravă, diferenţiind în mod radical mitologia de religie şi scoţînd-o pe prima în afara celeilalte. El îşi rezervă dreptul de a numi religie credinţele conforme prescripţiilor sănătăţii morale şi învăţămintelor teologiei raţionale. Miturile, dimpotrivă, ar constitui nişte dezvoltări parazitare care, sub influenţa limbii, s-ar grefa pe reprezentările fundamentale, denaturîndu-le. Astfel credinţa în Zeus ar fi fost religioasă în măsura în care grecii vedeau în el Zeul suprem, părintele omenirii, protectorul legilor, răzbunătorul crimelor etc. ; tot ceea ce se referă la biografia lui Zeus, căsătoriile, aventurile, nu ar fi decît mitologie[2].

Distincţia este însă arbitrară. Desigur că estetica şi, totodată, ştiinţa religiilor sînt interesate de mitologie, dar aceasta din urmă nu încetează să reprezinte unul din elementele esenţiale ale vieţii religioase. Dacă extragem mitul din religie, trebuie să procedăm la fel cu ritul ; căci riturile se adresează în cel mai înalt grad unor personalităţi definite, dotate cu un nume, un caracter, atribuţii determinate, o istorie, şi diferă în funcţie de modul în care ele sînt concepute. Cultul închinat divinităţii depinde de fizionomia atribuită acesteia, pe care mitul o fixează. Foarte adesea, ritul nu este

1. *Études de mythologie comparée*, pp. 51-52.
2. Vezi *Nouvelles leçons sur la science du langage*, II, p. 147 şi *Physic. Rel.*, pp. 276 şi urm. În acelaşi sens, Bréal, *Mélanges* etc. p. 6. «Pentru a face lumină în chestiunea originei mitologiei, trebuie să diferenţiem *zeii*, produsul nemijlocit al inteligenţei umane, de *legende*, produse indirecte şi involuntare.»

nimic altceva decît un mit în acţiune. Împărtăşania creştină nu poate fi separată de mitul pascal, din care îşi trage înţelesurile. Iar dacă orice mitologie este produsul unui delir verbal, rămîne o aceeaşi problemă : existenţa şi, mai ales, persistenţa cultului este inexplicabilă. Nu înţelegem cum au putut oamenii, timp de secole, să săvîrşească gesturi fără obiect. De altfel, nu numai trăsăturile particulare ale figurilor divine sînt determinate de mituri ; însăşi ideea că zeii ar fi nişte fiinţe spirituale avînd în sarcină diversele sectoare ale naturii, oricum ar fi ei reprezentaţi, este în mod esenţial mitică[1]. Iar dacă înlăturăm din religiile trecutului tot ce ţine de noţiunea de zei, concepuţi ca agenţi cosmici, ce mai rămîne ? Ideea de divinitate, de putere transcendentală, de care depinde omul şi de care se sprijină ? Este doar o concepţie filosofică şi abstractă, nerealizată niciodată ca atare în nici una dintre religiile trecutului[2]. Să ne ferim deci să facem vreo deosebire între credinţele religioase, reţinîndu-le pe unele care ni se par drepte şi sfinte şi respingîndu-le pe altele, ca nedemne de a fi numite religioase, căci ne ofensează sau deconcertează. Toate miturile, chiar şi cele pe care le considerăm nesăbuite, au făcut obiectul credinţei[3]. Omul a crezut în ele ca în propriile lui senzaţii, adaptîndu-şi comportamentul după ele. În pofida aparenţelor, este imposibil ca ele să nu aibă un fundament obiectiv.

Totuşi, în orice mod ar fi explicate religiile, desigur că ele nu au luat în seamă adevărata natură a lucrurilor, după cum o dovedesc ştiinţele. Încît modalităţile de acţiune pe care le sugerează sau i le prescriu omului nu puteau avea decît arareori efecte utile. Bolnavii nu pot fi vindecaţi cu lustraţii, iar recolta nu va creşte cu ajutorul sacrificiilor sau cîntecelor. Astfel că obiecţia pe care am adus-o naturismului pare valabilă pentru toate sistemele de explicaţie posibile.

Unul îi scapă totuşi. Să presupunem că religia ar răspunde oricărei necesităţi, cu excepţia celei de a ne adapta lucrurilor sensibile : ea nu va risca să se şubrezească numai pentru că nu răspunde sau răspunde prost respectivei nevoi. Dacă credinţa religioasă nu s-a născut spre a armoniza omul cu lumea materială, greşelile pe care

---

1. Este ceea ce recunoaşte Max Müller (vezi *Physic. Rel.*, p. 132 şi *Mythologie comparée*, p. 58) : «Zeii sînt *nomina* şi nu *numina*, nume fără de fiinţă şi nu fiinţe fără nume».
2. Este adevărat că Max Müler susţine că, pentru greci, «Zeus era şi a rămas, în ciuda neclarităţilor mitologice, numele Divinităţii supreme». (*Science du langage*, II, p. 173). Nu vom discuta o asemenea aserţiune, contestabilă istoric ; dar, în orice caz, concepţia despre Zeus n-a putut fi niciodată altceva decît o rază de lumină printre toate celelalte credinţe religioase ale grecilor. De altfel, într-o lucrare ulterioară, Max Müller va merge pînă la a face din însăşi noţiunea de zeu produsul unui proces pe de-a-ntregul verbal, deci o elaborare mitologică (*Physic. Rel.*, p. 138).
3. În afara miturilor propriu-zise, au existat desigur şi legende de necrezut sau, cel puţin, care nu puteau fi credibile în măsură egală şi care, din acest motiv, nu aveau un caracter religios. Frontiera dintre mit şi poveste este în mod cert instabilă şi dificil de determinat. Ceea ce nu ne îndreptăţeşte să facem din toate miturile nişte poveşti şi nici din poveste un mit. În multe cazuri există măcar o trăsătură care să deosebească mitul religios, şi anume raportul lui cu cultul.

l-a determinat să le comită în lupta lui cu lumea nu-i vor atinge obîrşia, deoarece ea se alimentează dintr-o cu totul altă sursă. Dacă nu din acest motiv credem, trebuie să perseverăm în credinţa noastră, chiar dacă motivaţiile sînt contrazise de fapte. Ba chiar ne putem imagina că credinţa este atît de puternică încît nu numai că suportă asemenea contradicţii, dar le poate nega împiedicîndu-l pe credincios să le remarce influenţa şi făcîndu-le astfel inofensive. Atunci cînd sentimentul religios este puternic, el nu admite că religia poate fi în culpă şi sugerează cu uşurinţă acele explicaţii care s-o dezvinovăţească : dacă un rit nu produce rezultatele aşteptate, eşecul este imputat fie unei erori de execuţie, fie intervenţiei unei divinităţi potrivnice. Dar, pentru aceasta, trebuie ca ideile religioase să nu-şi tragă originea dintr-un sentiment care să ofenseze decepţiile experienţei ; altminteri, de unde ar proveni forţa lor de rezistenţă ?

III

În plus, dacă omul ar fi avut cu adevărat motive să persiste în a exprima, în ciuda tuturor erorilor, fenomenele cosmice în simboluri religioase, înseamnă că ele au fost de natură să-i sugereze o asemenea interpretare. Or, de unde provine o asemenea însuşire ? Ne aflăm aici în prezenţa unuia dintre postulatele considerate incontestabile doar pentru că nu au fost supuse criticii. Considerăm ca pe o axiomă faptul că în jocul natural al forţelor fizice există tot ceea ce trebuie ca să suscite în noi ideea de sacru ; examinînd mai îndeaproape dovezile, sumare de altfel, constatăm că respectiva propoziţie este o prejudecată.

Se vorbeşte despre uimirea de care erau cuprinşi oamenii pe măsură ce descopereau lumea. De obicei însă, ceea ce caracterizează viaţa naturii este o regularitate care merge pînă la monotonie. Soarele se arată la orizont în fiecare dimineaţă şi apune în fiecare seară ; în fiecare lună, ciclul selenar este acelaşi ; fluviul curge neîntrerupt în albia lui ; aceleaşi anotimpuri creează periodic aceleaşi senzaţii. Fără îndoială, uneori se produce cîte un eveniment neaşteptat : eclipse de soare, dispariţia lunii în spatele norilor, revărsarea fluviilor etc. Astfel de perturbări trecătoare nu pot da naştere însă decît unor impresii la fel de trecătoare, ale căror amintiri se şterg cu timpul ; ele nu ar putea fundamenta sistemele stabile şi permanente de idei şi practici care constituie religiile. În mod normal, cursul naturii este uniform, iar uniformitatea nu ar putea provoca emoţii puternice. A ne reprezenta omul primitiv cuprins de uimire în faţa minunilor, înseamnă să aşezăm la originea istoriei nişte sentimente mult mai recente. El era prea obişnuit cu ele pentru a mai fi surprins. Pentru a scutura jugul obişnuinţei şi a descoperi ce este surprinzător în regularitatea naturii, e nevoie de cultură şi

cugetare. De altfel, aşa cum am remarcat mai sus[1], nu ajunge să ne arătăm admiraţia pentru un obiect pentru ca el să apară drept sacru, adică să poarte amprenta acelui caracter care face ca orice contact direct să fie un sacrilegiu sau o profanare. Ar însemna să ignorăm ceea ce este specific în sentimentul religios, dacă l-am confunda cu o impresie de uimire plină de admiraţie.

Dar, în afara admiraţiei, există o impresie pe care omul nu poate să n-o aibă în faţa naturii. Intrînd în legătură cu ea, nu poate să nu-şi dea seama că îl înconjoară depăşindu-l. Îl striveşte prin imensitatea ei. Senzaţia unui spaţiu înconjurător infinit, a unui timp nemărginit ce îl precede şi îi va urma, forţele mult superioare celor de care dispune, toate aceste senzaţii pare-se că trezesc în om ideea unei puteri infinite, de care depinde. Ideea constituie un element esenţial în concepţia noastră despre divin.

Să ne amintim datele problemei. Dorim să aflăm cum a ajuns omul să considere că, în realitate, există două categorii de lucruri radical heterogene şi care nu pot fi comparate între ele. Cum putea spectacolul naturii să ne dea ideea acestei dualităţi ? Natura este mereu asemănătoare cu ea însăşi. Nu contează că se întinde la infinit : dincolo de limita la care ajunge privirea, ea nu diferă de ce este pînă la acea limită. Spaţiul pe care mi-l imaginez dincolo de orizont este tot un spaţiu şi e identic celui pe care-l văd. Timpul care se scurge necontenit cuprinde momente identice cu cel pe care l-am trăit deja. Întinderea, ca şi durata, se repetă la infinit ; iar dacă porţiunile pe care le ating nu au, în ele însele, un caracter sacru, de ce l-ar avea celelalte ? Faptul că nu le percep direct nu este suficient ca să le transforme[2]. O lume de lucruri profane ar fi în zadar nelimitată, ea rămîne tot o lume profană. Să tragem concluzia că forţele fizice cu care sîntem în legătură le depăşesc pe ale noastre ? Dar forţele sacre nu se deosebesc de cele profane printr-o mai mare intensitate, ele sînt altele ; au calităţi speciale pe care cele din urmă nu le posedă. Din contra, toate cele care se manifestă în univers sînt de o aceeaşi natură, atît cele din noi, cît şi cele din afara noastră. Nu avem nici o raţiune pentru a atribui unora o demnitate excepţională. Iar dacă religia s-a născut într-adevăr din nevoia de a găsi cauzele fenomenelor fizice, forţele astfel imaginate nu ar fi mai sacre decît cele concepute de savanţii de astăzi pentru a explica aceleaşi fapte[3]. Cu alte cuvinte, n-ar fi existat fiinţe sacre şi, prin urmare, nici religie.

---

1. Vezi *supra* p. 37.
2. Există, de altfel, în limbajul lui Max Müller, adevărate abuzuri de cuvinte. Experienţa sensibilă, spune el, implică, în anumite cazuri, «că în afară de cele cunoscute *există ceva necunoscut, ceva pe care îmi cer permisiunea de a-l numi infinit*» (*Natural Rel.*, p. 195. Cf. p. 218). Necunoscutul nu este în chip necesar infinitul, tot aşa cum infinitul nu este neapărat necunoscutul dacă este, în totalitate, identic sieşi şi, în consecinţă, identic cu ceea ce cunoaştem din el. Ar trebui să putem demonstra că ceea ce percepem din el diferă în mod esenţial de ceea ce nu percepem.
3. Este ceea ce recunoaşte în mod involuntar şi Max Müller în anumite pasaje. El mărturiseşte că vede o diferenţă minimă între zeul focului, Agni, şi noţiunea de

Mai mult, presupunînd că senzaţia de «strivire» este sugestivă în ce priveşte ideea religioasă, ea nu ar fi putut avea un efect asupra omului primitiv ; căci el nu cunoaşte un astfel de simţămînt. El nu are deloc conştiinţa că forţele cosmice sînt superioare alor sale. Întrucît ştiinţa nu apăruse încă spre a-l învăţa ce este modestia, el îşi atribuia o dominaţie asupra lucrurilor, de care nu beneficia, dar a cărei iluzie era suficientă pentru a-l împiedica să se simtă copleşit de ele. El crede că poate, aşa cum am văzut, să impună elementelor o lege, să dezlănţuie vîntul, să facă să cadă ploaia, să oprească soarele cu un simplu gest etc.[1] Religia însăşi contribuie la a-i da această siguranţă de sine, fiind în stare să-l înarmeze cu puteri nelimitate asupra naturii. Riturile constituie, în parte, mijloace destinate să-i permită a-şi impune voinţa asupra lumii. Departe deci de a se datora simţului pe care l-ar avea omul în virtutea micimii sale în comparaţie cu universul, religiile se inspiră mai curînd dintr-un sentiment contrar. Chiar şi cele mai elevate şi idealiste au drept efect să-l liniştească pe om în lupta lui cu lucrurile : credinţa este capabilă, prin ea însăşi, «să mute munţii din loc», adică să domine forţele naturii. Cum ar putea da religiile o asemenea încredere dacă la baza lor s-ar afla simţămîntul slăbiciunii şi al neputinţei ?

De altfel, dacă e adevărat că lucrurile din natură au devenit fiinţe sacre datorită formei lor impozante sau forţei pe care o manifestă, trebuie să constatăm că soarele, luna, cerul, munţii, marea, vîntul, într-un cuvînt marile puteri cosmice, ar fi fost cele dintîi ridicate la acest rang, necesitînd alte fiinţe care să acţioneze mai intens asupra simţurilor şi imaginaţiei. Or, de fapt, acestea au fost divinizate foarte tîrziu. Primele fiinţe cărora li s-a adresat cultul – vom demonstra în capitolele ce vin – sînt plantele şi animalele umile, faţă de care omul se află cel puţin pe picior de egalitate : raţa, iepurele, cangurul, emuul, şopîrla, omida, broasca etc. Calităţile lor obiective nu ar putea constitui, evident, originea sentimentelor religioase pe care le-au inspirat.

eter, prin care fizicienii moderni explică lumina şi căldura (*Physic. Rel.*, pp. 126-127). În altă parte, raportează noţiunea de divinitate la cea de *agency* (p. 138) sau de cauzalitate, care nu are nimic natural sau profan. Faptul că religia reprezintă cauzele imaginate sub forma unor agenţi personificaţi nu este suficient spre a explica caracterul lor sacru. Un agent personificat poate fi şi profan şi, de altfel, multe forţe religioase sînt esenţialmente impersonale.

1. Vom vedea, vorbind despre eficacitatea riturilor şi a credinţei, cum se explică iluziile cu pricina (cartea II, cap. II).

CAPITOLUL IV

Totemismul ca religie elementară

Istoricul problemei. O metodă de a o trata

Deşi cele două sisteme studiate par a se opune prin concluziile lor, ele concordă totuşi într-un punct esenţial : ele pun problema în termeni identici. Într-adevăr, ambele se străduie să construiască noţiunea de divin întemeindu-se pe senzaţiile suscitate în noi de anumite fenomene naturale, fizice sau biologice. Pentru animişti, este visul, pentru naturişti, anumite manifestări cosmice sînt cele ce au constituit punctul de plecare al evoluţiei religioase. Dar şi pentru unii şi pentru ceilalţi, germenele marii opoziţii care separă profanul de sacru se află în natură, în cea a omului sau a universului.

O asemenea întreprindere este imposibilă, ea presupunînd o adevărată creaţiune *ex nihilo*. Un fapt al experienţei comune nu ne poate oferi o idee asupra unui lucru avînd o caracteristică a existenţei sale situată în afară de lumea experienţei comune. Omul, aşa cum apare el în propriile lui vise, este totuşi un om. Forţele naturii, aşa cum le percep simţurile noastre, rămîn tot forţe ale naturii, indiferent de intensitatea lor. De aici şi critica pe care o adresam ambelor doctrine. Ca să explicăm cum aşa-zisele date ale gîndirii religioase au putut căpăta caracterul sacru pe care nimic nu-l fondează în chip obiectiv, ar trebui să admitem că lumea reprezentărilor halucinatorii s-a suprapus datelor gîndirii, denaturîndu-le pînă acolo încît le-a făcut de nerecunoscut, şi au substituit realităţii o pură fantasmagorie. Într-un caz, iluziile visului ar fi cele care au operat asemenea transfigurări ; în celălalt, cortegiul strălucitor şi van al imaginilor evocate de cuvînt. Şi într-un caz şi în celălalt, ar trebui să vedem în religie produsul unei interpretări delirante.

Dintr-o asemenea cercetare critică se desprinde deci o concluzie certă. De vreme ce nici omul şi nici natura nu au prin ele însele un caracter sacru, înseamnă că el provine dintr-o altă sursă. Trebuie să existe deci o altă realitate, în afara individului şi a lumii fizice, în raport cu care acest tip de delir, constituind, într-un anumit sens, religia, ia o semnificaţie şi o valoare obiectivă. Cu alte cuvinte, pe

lîngă ceea ce am numit naturism şi animism, mai trebuie să existe un cult, mai important şi mai primitiv, faţă de care cele dintîi constituie, după toate aparenţele, doar forme derivate sau aspecte particulare.

Un asemenea cult există şi etnografii l-au numit totemism.

I

Cuvîntul totem a apărut în literatura etnografică abia la sfîrşitul secolului al XVIII-lea. Pentru prima oară îl întîlnim în cartea unui interpret indian, J. Long, publicată la Londra în 1791[1]. Timp de o jumătate de secol, totemismul a fost cunoscut ca o instituţie exclusiv americană[2]. Abia în 1841, Grey, într-un pasaj rămas celebru[3], a semnalat existenţa unor practici cu totul similare în Australia. Astfel s-a dovedit că este vorba de un sistem de o certă generalitate.

Era însă conceput doar ca o instituţie arhaică esenţială, o curiozitate etnografică fără prea mare interes istoric. Mc Lennan a fost cel dintîi care a inclus totemismul în istoria generală a umanităţii. Într-o serie de articole publicate în *Fortnightly Review*[4], el s-a străduit să arate nu numai că totemismul era o religie, dar că din aceasta a derivat o multitudine de credinţe şi practici pe care le regăsim în sisteme religioase mult mai avansate. A mers pînă la a face din el izvorul tuturor cultelor zoolatre şi fitolatre pe care le observăm la popoarele antice. O asemenea extindere a totemismului era, fără doar şi poate, abuzivă. Cultul animalelor şi al plantelor depinde de multe cauze, pe care nu le putem reduce la una singură, fără riscul simplificării. Dar, cu toate exagerările, o asemenea simplificare avea cel puţin avantajul de a scoate în evidenţă importanţa istorică a totemismului.

Pe de altă parte, americanii şi-au dat de mult timp seama că totemismul era solidar cu o anume organizare socială : cea divizată în clanuri[5]. În 1877, în cartea sa *Ancient Society*[6], Lewis H. Morgan îl studiază şi îi determină trăsăturile distinctive, observîndu-i generalitatea la triburile indiene din America centrală şi septentrională. Cam în acelaşi timp, la sugestia lui Morgan, Fison şi Howitt[7] constatau existenţa respectivului sistem social în Australia, observînd raporturile lui cu totemismul.

1. *Voyages and Travels of an Indian Interpreter.*
2. Ideea era atît de răspîndită încît Réville considera încă America drept spaţiul clasic al totemismului (*Religions des peuples non civilisés*, I, p. 242).
3. *Journals of two Expeditions in North-West and Western Australia*, II, p. 228.
4. *The Worship of Animals and Plants. Totems and Totemism.* (1869, 1870).
5. Ideea este deja exprimată cu limpezime într-un studiu de Gallatin, intitulat *Synopsis of the Indian Tribes* (*Archaeologia Americana*, II, pp. 109 şi urm.) şi într-o circulară a lui Morgan, reprodusă în *Cambrian Journal*, 1860, p. 149.
6. Lucrare precedată şi pregătită de alte două : *The League of the Iroquois*, 1851 şi *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, 1871.
7. *Kamilaroi and Kurnai*, 1880.

Sub influenţa acestor idei directoare, investigaţiile au putut să-şi urmeze cursul cu mai multă metodă. Cercetările Biroului american de etnologie au contribuit, într-o măsură importantă, la progresul studiilor[1]. În 1877, documentele erau destul de numeroase şi semnificative, Frazer considerînd oportună reunirea şi prezentarea lor într-un tablou sistematic. Este obiectul lucrării sale intitulate *Totemism*[2], în care acesta este studiat ca religie şi, totodată, ca instituţie juridică. Studiul însă era strict descriptiv ; nu se făcea nici un efort nici pentru explicarea totemismului[3] nici pentru aprofundarea noţiunilor lui fundamentale.

Robertson Smith este cel dintîi care a întreprins o asemenea muncă de elaborare. Intuise mai mult decît oricare din înaintaşii săi cît de generoasă în indicii pentru o cercetare de viitor era religia aceea brută şi confuză. Mc Lennon raportase deja totemismul la marile religii ale antichităţii, dar numai pentru că spera să regăsească în ele un cult al animalelor şi plantelor. Or, a reduce totemismul la un fel de zoolatrie sau fitolatrie însemna să vezi doar latura sa superficială ; şi, totodată, să nu-i înţelegi adevărata natură. Dincolo de litera credinţelor totemice, Smith s-a străduit să descifreze principiile profunde din care decurg ele. Deja în cartea sa *La Parenté et le Mariage dans l'Arabie primitive*[4], el arătase că totemismul presupune o consubstanţialitate, naturală sau dobîndită, a omului cu animalul (sau planta). În *Religion des Sémites*[5] a situat respectiva idee la originea oricărui sistem sacrificial : totemismului i-ar datora omenirea principiul comuniunii alimentare. Fără îndoială, teoria lui Smith era unilaterală, nefiind adecvată cunoştinţelor actuale ; dar ea conţine o perspectivă genială şi a exersat o influenţă binefăcătoare asupra ştiinţei religiilor. Din aceleaşi concepţii se inspiră Frazer în *Golden Bough*[6], în care totemismul, raportat de Mc Lennan la religiile antice clasice şi de Smith la societăţile semitice, este pus în legătură cu folclorul european. Şcoala lui Mc Lennan şi cea a lui Morgan se întîlneau astfel cu şcoala lui Mannhardt[7].

---

1. Primele tomuri din *Annual Report of the Bureau of American Ethnology* cuprind studiul lui Powell, *Wyandot Government* (I, p. 59), studiile lui Cushing, *Zuñi Fetisches* (II, p. 9) şi Smith, *Myths of the Iroquois* (*Ibid*., p. 77), lucrarea importantă a lui Dorsey, *Omaha Sociology* (III, p. 211), toate fiind contribuţii la studiul totemismului.
2. Apărut, mai întîi, sub o formă prescurtată în *Encyclopaedia Britannica*.
3. În *Primitive Culture*, Tylor încearcă să dea o explicaţie totemismului, explicaţie la care vom reveni mai tîrziu, fără a o reproduce aici ; făcînd din totemism un caz particular al cultului strămoşilor, el i-a contestat complet importanţa. În acest capitol, menţionăm doar observaţiile sau teoriile care au făcut să progreseze studiul totemismului.
4. *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge, 1885.
5. *The Religion of the Semites*, ed.I, 1889. Este redactarea cursului ţinut la Universitatea din Aberdeen, în 1888. Cf. articolului *Sacrifice* în *Encyclopaedia Britannica*.
6. Londra, 1890. Între timp a apărut ed. a II-a, în trei volume (1900), şi o a treia, în 5 volume, este în curs de publicare.
7. În aceeaşi ordine de idei, trebuie citată interesanta lucrare a lui Sydney Hartland, *The Legend of Perseus*, 3 vol., 1894-1896.

Între timp, a continuat să se dezvolte tradiţia americană, independenţa ei prelungindu-se pînă aproape de zilele noastre. Şcoala americană a investigat trei grupe de societăţi de un vădit interes pentru studiul totemismului. Mai întîi, triburile din nord-vest, tlinkit, haida, kwakiutl, salish, tsimshian ; apoi marea naţiune sioux ; în fine, în centrul Americii, indienii pueblo. Cei dintîi au fost studiaţi de Dall, Krause, Boas, Swanton, Hill-Tout ; al doilea grup de Dorsey ; cel de-al treilea de Mindeleff, Mrs. Stevenson, Cushing[1]. Dar oricît de bogată a fost recolta de fapte culese de peste tot, documentele rămîneau fragmentare. Deşi în religiile americane se găseau numeroase urme ale totemismului, ele depăşiseră totuşi faza propriu-zis totemică. Pe de altă parte, în Australia, observaţiile cuprindeau credinţe răzleţe şi rituri izolate, rituri de iniţiere şi interdicţii relative la totem. Utilizînd datele culese de peste tot, Frazer a încercat să contureze un tablou de ansamblu al totemismului. Or, deşi meritele acestei reconstituiri, întreprinse în condiţiile amintite, sînt incontestabile, ea rămîne incompletă şi ipotetică. Şi, în definitiv, nimeni n-a văzut încă o religie totemică funcţionînd în întregul ei.

Abia în anii din urmă, această gravă lacună a fost înlăturată. Baldwin Spencer şi F.J. Gillen, doi cercetători de o sagacitate remarcabilă, au descoperit, în interiorul continentului australian, un număr considerabil de triburi unde se practica un sistem religios complet, la baza căruia se află credinţele totemice, conferindu-i unitate[2]. Rezultatele anchetei lor au fost consemnate în două lucrări ce au readus în actualitate studiul totemismului. Primul, *The Native Tribes of Central Australia*[3], tratează despre triburile centrale arunta, luritcha şi despre un trib situat mai la sud, pe malul vestic al lacului Eyre, numit urabunna. A doua lucrare, *The Northern Tribes of Central Australia*[4], se referă la societăţile situate la nord de tribul urabunna, care ocupă teritoriul dintre Munţii Macdonnell şi golful

---

1. Ne mărginim să indicăm numele autorilor, urmînd să cităm lucrările atunci cînd le vom folosi.
2. Spencer şi Gillen au fost cei dintîi care au studiat aceste triburi în mod aprofundat, dar nu şi primii care au vorbit despre ele. Howitt semnalase organizarea socială a tribului wuaramongo (Warramunga la Spencer şi Gillen), încă din 1888 în *Further Notes on the Australian Classes,* in *Journal of the Anthropological Institute* (*JAI*), pp. 44-45. Arunta fuseseră studiaţi sumar de Schulze (*The Aborigines of the Upper and Middle Finke River*, in *Transactions of the Royal Society of South Australia*, vol.XIV, fasc.2) ; organizarea triburilor Chingalee (Tjingilli la Spencer şi Gillen) şi la Wombya a fost studiată de Mathews (*Wombya Organisation of the Australian Aborigines*, in *American Anthropologist*, serie nouă, II, p. 494 ; *Divisions of Some West Australian Tribes*, *Ibid.* p. 185, *Proceed. Amer. Philos. Soc.* XXXVII, pp. 151-152 şi *Journal Roy.Soc.of N.S.Wales*, XXXII, p. 71 şi XXXIII, p. 111). Primele rezultate ale anchetei despre arunta au fost publicate în *Report on the Work of the Horn Scientific Expedition to Central Australia*, partea a IV-a (1896). Prima parte a raportului îi aparţine lui Sterlin, a doua lui Gillen. Întreaga publicare a fost realizată sub conducerea lui Baldwin Spencer.
3. Londra, 1899, abreviată mai departe *Native Tribes* sau *Nat. Tr.*
4. Londra, 1904, prescurtat *Northern Tribes* sau *North. Tr.*

Carpentaria. Cele mai importante sînt : unmatjera, kaitish, warramunga, worgaia, tjingilli, binbinga, walpari, gnanji şi, chiar pe litoralul golfului, mara şi anula[1].

Mai recent, un misionar german, Carl Strehlow, care a petrecut mulţi ani în societăţile din centrul Australiei[2], a început să publice propriile observaţii asupra a două dintre triburi, aranda şi loritja (arunta şi luritcha la Spencer şi Gillen)[3]. Stăpînind limba vorbită de aceste popoare[4], Strehlow a descris un mare număr de mituri totemice şi cînturi religioase pe care ni le pune la dispoziţie, în mare parte, în original. În pofida unor deosebiri de amănunt, lesne explicabile, a căror importanţă a fost mult exagerată[5], vom vedea că observaţiile lui Strehlow, care le completează, precizîndu-le, şi uneori chiar rectificîndu-le pe cele ale lui Spencer şi Gillen, le confirmă în esenţa lor.

Descoperirile au determinat apariţia unei literaturi bogate, asupra căreia vom reveni. Lucrările lui Spencer şi Gillen au exercitat o mare influenţă nu atît pentru că au fost primele, ci pentru că faptele erau prezentate într-o formă sistematică, de natură să orienteze cercetările ulterioare[6] şi, totodată, să stimuleze speculaţiile. Rezultatele lor au fost comentate, discutate şi interpretate în fel şi chip. Concomitent, Howitt, ale cărui studii erau dispersate în numeroase publicaţii[7], a abordat triburile din sud într-o manieră similară celei utilizate de Spencer şi Gillen cu privire la triburile din centru. În *Native Tribes of South-East Australia*[8], el ne oferă tabloul de ansamblu al organizării sociale a popoarelor din Australia meridională, Noua Galie de Sud şi o bună parte din Queensland. Progresele realizate i-au sugerat lui Frazer ideea de a completa *Totemism* cu un compendiu[9]

1. Vom folosi termenii arunta, anula, tjingilli la singular.
2. Strehlow se află în Australia din 1892. A trăit întîi printre dieri, apoi printre arunta.
3. *Die Aranda-und Loritja Stämme in Zentral-Australien.* Pînă în prezent au fost publicate patru fascicole, ultimul concomitent cu încheierea cărţii de faţă. Primele două tratează miturile şi legendele, cea de-a treia cultul. Alături de Strehlow trebuie să cităm numele lui von Leonhardi, care a jucat un rol important în publicare. Nu numai că a editat manuscrisul, dar l-a obligat pe Strehlow să-şi precizeze unele observaţii. Putem, de altfel, să consultăm cu folos articolul lui Leonhardi din *Globus,* unde găsim numeroase extrase din corespondenţa cu Strehlow (*Ueber einige religiöse und totemistische Vorstellungen der Aranda und Loritja in Zentral-Australien*, in *Globus*, XCI, p. 285). În aceeaşi ordine de idei, vezi N.W.Thomas, în *Folk-lore*, XVI, pp. 428 şi urm.
4. Spencer şi Gillen nu o ignoră, dar nu o cunosc la fel de bine ca Strehlow.
5. În special Klaatsch, *Schlussbericht über meine Reise nach Australien*, in *Zeitschrift f. Ethnologie*, 1907, pp. 635 şi urm.
6. Lucrările lui K. Langloh Parker, *The Euahlayi Tribe*, a lui Eylmann, *Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralian*, a lui John Mathews, *Two Representative Tribes of Queensland*, unele articole recente ale lui Mathews, toate mărturisesc influenţa lui Spencer şi Gillen.
7. Lista lor se află în prefaţa la *Nat. Tr.,* pp. 8 şi 9.
8. Londra, 1904. De acum înainte ne vom referi la această carte folosind abrevierea *Nat. Tr.* precedată de numele lui Howitt, pentru a o distinge de prima carte a lui Spencer şi Gillen, abreviată la fel.
9. *Totemism and Exogamy*, 4 vol., Londra, 1910. Lucrarea începe prin reeditarea broşurii *Totemism*, fără modificări esenţiale.

reunind toate documentele importante privitoare la religia totemică şi la organizarea familială şi matrimonială cu care – pe drept sau nu – această religie este considerată a fi solidară. Scopul lucrării nu este acela de a ne oferi o vedere de ansamblu şi sistematică asupra totemismului ci, mai curînd, să pună la îndemînă materialele necesare unei asemenea construcţii[1]. Faptele sînt dispuse în ordine strict etnografică şi geografică : pe continente şi, în interiorul fiecărui continent, pe triburi şi grupuri etnice. Desigur că un studiu de o asemenea întindere, care trece în revistă succesiv atîtea popoare, nu putea fi deopotrivă de aprofundat în toate secţiunile sale ; el constituie însă cel puţin un breviar util, care poate sluji şi facilita cercetările.

II

Din acest scurt istoric, rezultă că Australia constituie terenul cel mai favorabil studiului totemismului. Este şi motivul pentru care ea va reprezenta aria noastră principală de observaţie.

În *Totemism*, Frazer s-a străduit să evidenţieze toate urmele totemismului din istorie şi etnografie. Astfel a ajuns să includă în studiul său societăţi dintre cele mai diferite prin natura şi gradul lor de cultură : Egiptul antic[2], Arabia, Grecia[3], slavii din sud[4] alături de triburi din Australia şi America. Maniera lui de a proceda nu are nimic surprinzător pentru un discipol al şcolii antropologice. Această şcoală nu-şi propune să situeze religiile în mediul social din care fac parte[5] şi să le deosebească după cel la care se raportează. Din contra, după cum ne arată şi numele, ţelul ei este să ajungă – dincolo de diferenţele naţionale şi istorice – la bazele universale, cu adevărat umane, ale vieţii religioase. Ea presupune că omul posedă de la sine, în virtutea propriei lui constituţii şi independent de condiţiile sociale – o natură religioasă, pe care îşi propune s-o determine[6].

Orice popor poate contribui la o cercetare de acest gen. Fără îndoială, popoarele primitive trebuiesc cercetate în primul rînd, pentru că natura iniţială are toate şansele să ni se înfăţişeze în stare

1. La început şi sfîrşit găsim teorii generale asupra totemismului, pe care le vom expune şi discuta mai tîrziu. Aceste teorii sînt relativ independente de culegerea de fapte însoţitoare, ele fiind publicate deja în diferite reviste înainte de apariţia lucrării. Articolele au fost reproduse în primul volum (pp. 89-172).
2. *Totemismul*, p. 12.
3. *Ibid.*, p. 15.
4. *Ibid.*, p. 32.
5. Să notăm şi lucrarea cea mai recentă, *Totemism and Exogamy*, marcînd un progres important în gîndirea şi metoda lui Frazer. Ori de cîte ori descrie instituţiile religioase sau casnice ale unui trib, el se străduie să determine condiţiile geografice şi sociale în care trăieşte tribul. Oricît de sumare, respectivele analize se despart totuşi de vechile metode ale şcolii antropologice.
6. Desigur că şi noi considerăm că obiectul principal al ştiinţei religiilor îl constitue descifrarea elementelor ce alcătuiesc natura religioasă a omului. Doar că, aşa cum vom vedea, fiind nu un dat constituţional ci un produs al unor cauze sociale, problema nu poate fi determinată făcînd abstracţie de mediul social.

brută ; dar, cum o putem regăsi în egală măsură la popoarele civilizate, este firesc să depună şi ele mărturie. Toţi cei care nu s-au îndepărtat prea tare de origini, toţi cei reuniţi în mod vag sub denumirea lipsită de precizie de *sălbatici* vor fi situaţi pe un acelaşi plan şi consultaţi fără deosebire. Pe de altă parte, cum – din acest punct de vedere – faptele prezintă un interes proporţional cu gradul lor de generalitate, există credinţa că ar trebui acumulate în număr cît mai mare ; se crede că cercul comparaţiilor nu poate fi lărgit prea mult.

Nu vom practica această metodă, din diverse motive.

Mai întîi, pentru sociolog, ca şi pentru istoric, faptele sociale sînt funcţiuni ale sistemului social din care fac parte. Nu le putem înţelege separat. Din acest motiv, două fapte, provenind din două societăţi diferite, nu pot fi comparate fructuos doar pentru că ele seamănă între ele ; este necesar ca şi societăţile să fie asemănătoare, să fie varietăţi ale aceleiaşi specii. Metoda comparativă ar fi imposibilă dacă nu ar exista tipuri sociale, şi nu poate fi cu folos aplicată decît în interiorul aceluiaşi tip. Cîte erori n-au rezultat din ignorarea acestui precept ! Au fost apropiate pe nedrept fapte care, în pofida asemănării lor exterioare, nu aveau nici acelaşi sens, nici aceeaşi importanţă : democraţia primitivă cu cea de azi, colectivismul societăţilor inferioare şi tendinţele socialiste actuale, monogamia frecventă la triburile australiene şi cea din codurile noastre etc. Chiar şi în cartea lui Frazer apar asemenea confuzii. I se întîmplă adesea să asimileze practicile propriu-zis totemice cu simple rituri referitoare la păianjeni, deşi distanţa, enormă uneori, care separă mediile sociale corespunzătoare exclude orice idee de asimilare. Ca să nu cădem într-o eroare similară, trebuie să nu dispersăm cercetarea la toate societăţile posibile, ci s-o concentrăm clar la un tip determinat.

Este important ca o asemenea concentrare să fie cît mai restrînsă cu putinţă. Doar ceea ce cunoaştem bine poate fi comparat cu folos. Îmbrăţişînd toate tipurile de societăţi şi civilizaţii, nu mai dobîndim competenţa necesară cunoaşterii nici uneia ; asamblînd fapte de provenienţă diferită, ne vedem obligaţi să le acceptăm de-a valma, fără a mai dispune de metodele şi timpul necesar pentru un examen critic. Asemenea alăturări tumultuoase şi sumare discreditează metoda comparatistă. Ea nu poate da rezultate serioase decît dacă o aplicăm la un număr restrîns de societăţi, astfel încît fiecare să fie studiată cu suficientă precizie. Este esenţial să le alegem pe acelea în care investigaţia are şansele cele mai mari să dea roade.

Valoarea faptelor are o importanţă şi mai mare decît numărul lor. A şti dacă totemismul a fost sau nu răspîndit constituie pentru noi o problemă secundară[1]. Ne interesează, înainte de orice, doar

1. Importanţa pe care o atribuim totemismului este independentă de problema universalismului său.

ca, prin studierea sa, să descoperim raporturi de natură a ne face să înţelegem ce este religia. Or, pentru a le stabili, nu e nici necesar şi nici util să acumulăm experienţele. Mult mai important este să dispunem de fapte corecte, cu adevărat semnificative. Faptul unic poate pune în lumină o lege, în timp ce o multitudine de observaţii imprecise şi vagi produce doar confuzie. Iar savantul, ca în orice ştiinţă, ar fi copleşit de faptele ce i se oferă dacă nu ar fi în măsură să facă o selecţie. El trebuie să le discearnă pe cele care promit să fie instructive, să-şi concentreze atenţia asupra lor, renunţînd provizoriu la altele.

Iată de ce, cu unele rezerve pe care le vom specifica, ne propunem să limităm investigaţia la societăţile australiene. Ele îndeplinesc toate condiţiile pe care le-am enumerat. Sînt perfect omogene ; deşi între ele putem deosebi variaţii, provin dintr-un acelaşi tip. Omogenitatea lor este chiar atît de mare, încît cadrele organizării sociale nu numai că sînt aceleaşi, dar au nume identice sau echivalente la multe triburi, situate uneori foarte departe unele de altele[1]. Pe de altă parte, dispunem de cele mai multe documente cu privire la totemismul australian. În fine, ne propunem să studiem înainte de toate religia cea mai primitivă şi simplă. Este firesc deci ca, pentru a o descoperi, să ne adresăm societăţilor celor mai apropiate de originea evoluţiei ; or, tocmai aici avem cele mai mari şanse să o întîlnim şi să o cercetăm. Nici o altă societate nu prezintă un asemenea caracter într-un grad mai înalt decît triburile australiene. Nu numai că tehnica este rudimentară – casa, chiar coliba, fiind necunoscute – dar şi organizarea este cea mai primitivă şi simplă dintre cele cunoscute ; este organizarea pe care am numit-o altundeva[2] *pe bază de clan.* Vom avea ocazia să-i reamintim trăsăturile în capitolul următor.

Cu toate acestea, făcînd din Australia obiectul principal al cercetărilor, credem că este util să nu facem o totală abstracţie de societăţile în care totemismul a fost pentru întîia oară scos la lumină, adică de triburile indiene din America de Nord.

Extensia cîmpului de comparaţie nu este nelegitimă. Popoarele acestea sînt cu siguranţă mai evoluate decît cele din Australia. Tehnica este aici mai savantă, oamenii trăiesc în case sau corturi ; există chiar şi sate fortificate. Mărimea societăţii este superioară, iar centralizarea, complet absentă în Australia, începe să apară. Întîlnim confederaţii vaste, cum este cea a irochezilor, supuse unei autorităţi centrale. Găsim uneori complicate sisteme de clase, diferenţiate şi ierarhizate. Liniile esenţiale ale structurii sociale rămîn totuşi similare celor din Australia : aceeaşi organizare pe bază de clan. Ne

1. Este cazul fratriilor şi al claselor matrimoniale ; vezi Spencer şi Gillen, *Northern Tribes*, cap. III, Howitt, *Native Tribes of South Australia*, pp. 109, 137-142 ; Thomas, *Kinship and Marriage in Australia*, cap.VI şi VII.
2. *Division du Travail Social*, ed.3, p. 150 (Paris, F. Alcan).

aflăm în prezenţa nu a două tipuri diferite, ci a două varietăţi ale unui acelaşi tip, apropiate chiar una de alta. Sînt două momente succesive ale unei aceleiaşi evoluţii, omogenitatea fiind prin urmare destul de mare ca să permită o comparaţie.

Pe de altă parte, asemenea comparaţii pot fi utile. Deoarece tehnica indienilor este mult mai avansată decît cea australiană, anumite aspecte ale organizării sociale comune ambelor sînt mai lesne de studiat la cei dintîi decît la ceilalţi. Atîta timp cît oamenii fac primii lor paşi în arta exprimării gîndului, nu este uşor pentru observator să înţeleagă ce anume îi animă, căci nimic nu traduce clar ceea ce se petrece în nişte conştiinţe obscure, aflate sub imperiul confuziei şi al fugitivului. De exemplu, simbolurile religioase constituie doar o combinaţie informă de linii şi culori, al cărei sens este greu de ghicit. Există, desigur, gesturi şi mişcări prin care stările interioare pot fi exprimate dar, fiind fugitive, ele se sustrag observaţiei. Iată de ce totemismul a fost constatat mai devreme în America decît în Australia : era mai vizibil, deşi ocupa un loc mai puţin important în ansamblul vieţii religioase. Mai mult, acolo unde credinţele şi instituţiile nu capătă o formă materială definită, ele sînt mai expuse schimbării sub influenţa unor împrejurări neînsemnate sau a ştergerii din memorie. Din acest motiv, clanurile australiene au ceva care le face schimbătoare, în vreme ce, în America, organizarea analogă are o mai mare stabilitate şi contururi mai clare. Astfel că, deşi totemismul american este mai îndepărtat de origini decît cel din Australia, anumite particularităţi importante s-au păstrat mai bine în memorie.

În al doilea rînd, pentru a înţelege bine o instituţie, este de preferat să fie urmărită pînă în fazele avansate ale evoluţiei sale[1], căci abia atunci cînd s-a dezvoltat pe deplin, adevăratele ei semnificaţii apar cu mai multă claritate. Şi aici, totemismul american, avînd în spate o istorie îndelungată, va putea lămuri unele aspecte ale celui australian[2]. Totodată, vom înţelege legătura dintre totemism şi formele religioase care i-au urmat, precum şi locul lui în ansamblul dezvoltării istorice.

Prin urmare nu ne vom feri să recurgem în analizele următoare la anumite fapte preluate din societăţile indiene din America de Nord. Nu se pune problema de a studia totemismul american[3] : un asemenea studiu trebuie făcut direct şi fără a fi confundat cu cel întreprins de noi, întrucît pune alte probleme şi implică un ansam-

1. Bineînţeles că lucrurile nu stau totdeauna astfel. Deseori, cum am văzut, formele cele mai simple ajută la o mai bună înţelegere a celor mai complexe. Nu există o regulă metodologică care să poată fi aplicată în mod automat în toate cazurile posibile.
2. Astfel, totemismul individual american ne va ajuta să înţelegem rolul şi importanţa celui australian. Cum cel din urmă este foarte rudimentar, a trecut probabil neobservat.
3. De altfel, în America, nu există un totemism unic, ci diferite specii pe care va fi necesar să le diferenţiem.

blu de investigaţii speciale. Nu vom recurge la fapte din America decît colateral şi numai atunci cînd ni se par de natură a înlesni o mai bună înţelegere a faptelor din Australia. Acestea din urmă însă constituie adevăratul obiect al cercetării noastre[1].

1. Vom ieşi din acest cerc al faptelor doar în mod excepţional, atunci cînd o comparaţie ni se va părea foarte instructivă.

CARTEA A II-A

CREDINŢELE ELEMENTARE

CAPITOLUL I

Credinţele propriu-zis totemice

I. Totemul ca nume şi emblemă

Studiul nostru va cuprinde, după cum este şi firesc, două părţi. Întrucît religia e alcătuită din reprezentări şi practici rituale, va trebui să tratăm credinţele şi riturile totemice succesiv. Desigur, cele două ceremonii ale vieţii religioase sînt strîns legate între ele, astfel încît nu pot fi separate în mod radical. Deşi, în principiu, cultul derivă din credinţă, el acţionează asupra ei ; adesea, pentru a-l explica, mitul se modelează după rit, mai ales atunci cînd sensul nu este sau nu mai este inteligibil. Invers, există credinţe care nu se manifestă limpede decît prin riturile care le exprimă. Prin urmare, cele două părţi ale analizei nu pot să nu se întrepătrundă. Totuşi, faptele sînt prea diferite pentru ca să nu fie necesar studiul lor separat. Şi cum dintr-o religie nu putem înţelege nimic dacă ignorăm ideile pe care ea se bazează, vom căuta mai întîi să le cunoaştem pe acestea din urmă.

Intenţia noastră nu este totuşi aceea de a expune din nou toate speculaţiile despre gîndirea religioasă, fie ea şi cea a australienilor. Ne propunem să examinăm noţiunile elementare aflate la baza religiei ; nu intenţionăm să le urmărim pe parcursul evoluţiei lor uneori încîlcite, datorată, încă din vremea acelor societăţi, imaginaţiei mitologice. Desigur că ne vom servi de mituri atunci cînd ne vor putea ajuta să înţelegem mai bine noţiunile fundamentale, fără să facem însă din mitologia propriu-zisă obiectul studiului nostru. Fiind operă de artă, ea nu decurge doar din ştiinţa religiilor. În plus, ea rezultă din procese mentale de o prea mare complexitate pentru a putea fi studiate pe căi indirecte. Este o problemă dificilă ce se cere tratată după o metodă specială.

Printre credinţele pe care se bazează religia totemică, cele mai importante sînt, fireşte, cele privind totemul, încît va trebui să începem studiul cu acestea.

I

La baza celor mai multe triburi australiene se află un grup care ocupă locul preponderent în viaţa colectivă : clanul. Două sînt trăsăturile lui esenţiale.

În primul rînd, indivizii care îl compun se consideră uniţi printr-o legătură de rudenie cu totul specială. Rudenia nu provine din legăturile de sînge pe care le au unii cu alţii, ci din aceea că ei poartă acelaşi nume. Ei nu sînt unii pentru alţii tată, mamă, fii sau fiice, unchi sau nepoţi, în sensul pe care-l dăm astăzi acestor expresii ; totuşi, se consideră că formează o aceeaşi familie, mare sau mică, după clan, în virtutea faptului că poartă toţi un acelaşi nume. Iar dacă afirmăm că ei se consideră ca formînd o aceeaşi familie, este pentru că ei recunosc că au acele îndatoriri care, din toate timpurile, revin rudelor : asistenţă, vendetă, doliu, obligaţia de a nu se căsători între ei etc.

Printr-o asemenea trăsătură, clanul nu se deosebeşte însă de *gens*-ul roman sau de γένος din Grecia ; rudenia dintre cei din acelaşi *gens* provine şi ea din faptul că toţi membrii au acelaşi nume, *nomen gentilicium* [1]. Fără îndoială că *gens* este un clan, dar nu poate fi confundat cu clanul australian[2]. Cel din urmă se deosebeşte prin aceea că numele pe care-l poartă este cel al unei clase determinante de lucruri materiale cu care crede că are legături cu totul speciale, a căror natură o vom studia mai tîrziu ; este vorba, în special, de legăturile de rudenie. Clasa lucrurilor ce servesc la circumscrierea clanului se numeşte *totem*. Totemul clanului este şi al fiecăruia dintre membrii săi. Două clanuri diferite din acelaşi trib nu ar putea avea acelaşi totem, întrucît a face parte dintr-un clan înseamnă doar a avea un nume. Toţi cei care-l poartă sînt deopotrivă membrii clanului şi, oriunde ar fi repartizaţi pe teritoriul tribal, au cu toţii, unii faţă de alţii, aceleaşi raporturi de rudenie[3]. În consecinţă, două grupuri cu acelaşi totem nu pot fi decît două secţiuni ale aceluiaşi clan. Fără doar şi poate că se întîmplă ca un clan să nu locuiască în întregime în aceeaşi localitate, ci să aibă reprezentanţi în locuri diferite. Dar, unitatea lui nu încetează să fie resimţită, chiar dacă ea nu are o bază geografică.

---

1 Definiţia gentilităţii este cea dată de Cicero : «Gentiles sunt qui inter se eodem nomine sunt» (*Topica* 6).

2 În general, putem spune că un clan este un grup familial în care rudenia rezultă doar din comunitatea de nume ; în acest sens *gens* este un clan. În genul astfel constituit, clanul totemic reprezintă o specie particulară.

3 Într-o oarecare măsură, aceste legături se întîlnesc chiar dincolo de frontierele tribului. Atunci cînd indivizi din triburi diferite au acelaşi totem, ei au îndatoriri speciale unii faţă de alţii. Faptul a fost remarcat la unele triburi din America de Nord (Frazer, *Totemism and Exogamy*, III, pp. 57, 81, 299, 356-357). Textele referitoare la Australia sînt mai puţin explicite. Este totuşi probabil că prohibiţia căsătoriei între membrii aceluiaşi totem este internaţională.

Cît despre cuvîntul totem, el este utilizat de populaţiile ojibway din tribul algonkin spre a desemna specia lucrului al cărui nume este purtat de clan[1]. Deşi termenul nu are nimic australian[2], fiind întîlnit doar într-o singură societate americană, etnografii l-au adoptat definitiv şi îl folosesc pentru a denumi instituţia pe care tocmai o descriem. Schoolcraft a fost cel dintîi care a extins sensul cuvîntului, vorbind despre un «sistem totemic»[3]. Extensia, şi există numeroase exemple în etnografie, are neajunsurile ei. Nu este firesc ca o instituţie de o asemenea importanţă să aibă un nume întîmplător, împrumutat dintr-un idiom strict local, care nu aminteşte prin nimic trăsăturile distinctive ale lucrului pe care îl numeşte. Astăzi însă, acest mod de folosire al cuvintelor este atît de unanim acceptat încît, dacă ne-am împotrivi, am face dovada unui exces de puritanism[4].

Obiectele ce servesc de totem aparţin, în majoritatea cazurilor, fie regnului vegetal, fie celui animal, dar, mai ales, acestuia din urmă. Cît despre lucrurile neînsufleţite, ele sînt utilizate mult mai rar. Dintre cele peste cinci sute de nume totemice indicate de Howitt, referitoare la triburile din Australia de Sud-Est, abia vreo patruzeci sînt nume de plante sau animale. Restul sînt : ploaia, norii, grindina, îngheţul, luna, soarele, vîntul, toamna, vara, iarna, unele stele, tunetul, focul, fumul, apa, argila roşie, marea. Remarcăm importanţa redusă a corpurilor cereşti şi chiar a fenomenelor cosmice, în general, care aveau să se bucure totuşi de o soartă norocoasă în dezvoltarea religiei. Dintre toate clanurile la care se referă Howitt, două doar au drept totem luna[5], două soarele[6], trei o stea[7], trei tunetul[8], două fulgerul[9]. Doar ploaia face excepţie, fiind foarte frecventă[10].

---

1. Morgan, *Ancient Society*, p. 165.
2. În Australia, cuvîntul utilizat variază după trib. În regiunile observate de Gray, se spune *kobong* ; dierii spun *murdu* (Howitt, *Nat. Tr. of SE. Aust.*, p. 91), narrinyeri spun *mgaitye* (Taplin, in *Curr.*, II, p. 244), warramunga, *mungai* sau *mungaii* (*North. Tr.,* p. 754) etc.
3. *Indian Tribes of the United States*, IV, p. 86.
4. Totuşi această formă a cuvîntului este cu atît mai regretabilă cu cît nu-i cunoaştem ortografia exactă. Unii scriu *totam*, alţii *toodaim* sau *dodaim* sau *ododam* (Frazer, *Totemism*, p. 1). Nici sensul totemului nu este stabilit precis. Dacă e să ne luăm după J.Long, primul observator al populaţiei ojibway, *totam* ar desemna geniul protector, totemul individual despre care va fi vorba mai tîrziu (L, I, cap.IV) şi nu totemul clanului. Mărturiile celorlalţi exploratori au un cu totul alt sens (Frazer, *Tot. and Exog.*, III, pp. 49-52).
5. Wotjobaluk (p. 121) şi buandik (p. 123).
6. Aceiaşi.
7. Wolgal (p. 102), wotjobaluk şi buandik.
8. Muruburra (p. 117), wotjobaluk şi buandik.
9. Buandik şi kaiabara (p. 116). Să remarcăm că toate exemplele sînt luate doar de la cinci triburi.
10. Dintre cele 204 de tipuri de totemuri prezentate de Spencer şi Gillen, pentru un mare număr de triburi, 188 sînt animale sau plante. Obiectele neînsufleţite sînt bumerangul, apa rece, întunericul, focul, fulgerul, luna, argila roşie, răşina, apa sărată, luceafărul, piatra, apa, vîrtejul, vîntul, bobul de grindină (*North. Tr.*, p. 773, cf. Frazer, *Tot. and Exog.*, I, pp. 253-254).

Toate sînt totemuri pe care le-am putea numi normale. Totemismul prezintă însă şi anomalii. Astfel, se întîmplă ca totemul să fie nu un obiect, ci doar o parte a lui. În Australia, faptul este destul de rar[1], Howitt citînd un singur exemplu[2] în acest sens. Este posibil totuşi ca el să fi fost destul de frecvent la triburile în care grupurile totemice s-au subdivizat excesiv ; s-ar părea că totemurile înseşi au trebuit să se fragmenteze spre a furniza nume multitudinii de subdiviziuni. Este ceea ce pare că s-a petrecut la arunta şi loritja. În cele două societăţi studiate, Strehlow a găsit pînă la 442 de totemuri care nu desemnau o specie de animale, ci un organ al animalului din specia respectivă, de exemplu coada sau stomacul de oposum, grăsimea cangurului etc[3].

Am văzut că, în mod normal, totemul nu este un exemplar ci o specie sau o varietate : nu un anume cangur, un anume corb, ci cangurul sau emuul în general. Totuşi, uneori este un obiect anume. Aşa se întîmplă mai ales cînd totemul este un unicat – de exemplu, soarele, luna, o anume constelaţie etc. Dar se întîmplă şi ca unele clanuri să-şi tragă numele de la o anume denivelare sau depresiune de teren, determinată geografic, de la un muşuroi etc. Cunoaştem, e drept, puţine exemple în Australia ; Strehlow citează totuşi cîteva[4]. Cauzele care au dat naştere unor asemenea totemuri anormale demonstrează însă că ele sînt de dată relativ recentă. Într-adevăr, unele locuri au devenit totemuri doarece se zice că un strămoş mitic s-ar fi oprit sau ar fi îndeplinit vreo anume faptă din viaţa lui legendară acolo[5]. Or, aceşti străbuni ne sînt prezentaţi în mituri ca aparţinînd ei înşişi de clanuri cu totemuri obişnuite, adică împrumutate de la specii de animale sau plante. Denumirile totemice care comemorează faptele şi gesturile eroilor nu puteau avea caracter primitiv, ele corespunzînd unei forme de totemism deja deviată sau derivată. Ne putem întreba dacă nu cumva totemurile meteorologice nu au aceeaşi origine, căci soarele, luna sau astrele sînt adesea identificate cu strămoşii dintr-o epocă fabuloasă[6].

Uneori, în mod excepţional, un străbun sau un grup de străbuni servesc direct de totem. În acest caz, numele clanului provine nu de la un lucru sau o clasă de lucruri reale, ci de la o fiinţă pur

1. Frazer (*Totemism*, pp. 10 şi 13) citează cazuri destul de numeroase, făcînd chiar un gen aparte pe care îl numeşte *Split-totem*. Exemplele sînt însă împrumutate de la triburi în care totemismul este profund alterat, ca în Samoa sau Bengal.
2. Howitt, *Nat. Tr.,* p. 107.
3. A se vedea listele întocmite de Strehlow, *Die Aranda-und Loritja-Stämme*, II, pp. 61-72 (cf. III, pp. XIII-XVII). Este de remarcat că totemurile fragmentare sînt exclusiv totemuri animale.
4. Strehlow, II, pp. 52 şi 72.
5. De exemplu, unul dintre aceste totemuri este grota în care s-a odihnit un străbun din clanul Pisicii Sălbatice ; un altul este o galerie subterană la care a săpat şi un strămoş din clanul Şoarecelui etc. (*Ibid.* p. 72).
6. *Nat. Tr.*, pp. 561 şi urm. Strehlow, II, p. 71, nota 2. Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 246 şi urm. ; *On Australian Medicine Men*, *J.A.I.*, XVI, p. 53 ; *Further notes on the Australian Class Systems*, *J.A.I.*, XVIII, pp. 63 şi urm.

mitică. Spencer și Gillen au semnalat deja două sau trei asemenea totemuri. La warramunga și tjingilli, există un clan ce poartă numele unui străbun, Thaballa, care sugerează, pare-se, veselia[1]. Un alt clan warramunga poartă numele unui șarpe fabulos, un monstru numit Wollunqua, din care se consideră că a descins clanul[2]. Lui Strehlow îi datorăm exemple asemănătoare[3]. În toate cazurile, este ușor de înțeles ce s-a petrecut. Sub influența unor cauze diverse, chiar prin dezvoltarea gîndirii mitologice, totemul colectiv și impersonal s-a șters și anumite personaje mitice au trecut pe primul loc, devenind ele însele totemuri.

Oricît de interesante ar fi diversele excepții, ele nu modifică prin nimic definiția totemului. Ele nu constituie, cum s-a crezut uneori[4], tot atîtea specii de totemuri mai mult sau mai puțin ireductibile unele la altele sau la un totem obișnuit, așa cum l-am definit. Sînt doar forme secundare și uneori aberante ale uneia și aceleiași noțiuni, care este cea mai generală și pe care o putem considera și drept cea mai primitivă.

Modul în care este dobîndit numele totemic este interesant mai curînd pentru selectarea și organizarea clanului, decît pentru religie ; el ține de sociologia familiei și nu de sociologia religioasă[5]. Ne mărginim să indicăm deci, pe scurt, principiile esențiale care guvernează această problemă.

În funcție de trib, există trei reguli diferite.

Într-un mare număr de societăți, poate în cele mai multe, copilul ia la naștere totemul mamei. Este ceea ce se petrece la dieri și urabunna, în centrul Australiei meridionale ; la wotjobaluk și gurnditch-mara din Victoria ; la kamilaroi, wiradjuri, wonghibon și kurnandaburi din Queensland. În acest caz, pentru că în virtutea regulei exogamice, mama are obligatoriu un alt totem decît soțul, și cum, pe de altă parte, ea locuiește în societatea acestuia, rezultă că membrii aceluiași totem sînt dispersați în diverse localități în mod aleatoriu, în funcție de căsătoriile contractate. Rezultă că grupul totemic nu are o bază teritorială.

---

1. Thaballa înseamnă, în traducerea lui Spencer și Gillen, *băiatul care rîde*. Membrii clanului care-i poartă numele cred că îl aud rîzînd printre stîncile care îi servesc de sălaș (*North. Tr.*, pp. 207, 215, 227, nota). Conf. mitului de la p. 442, a existat la început un grup de Thaballa mistici (cf. p. 208). Clanul Kati, oamenii complet dezvoltați, *full-grown men* cum spun Spencer și Gillen, părea a fi din același gen (*North. Tr.*, p. 207).
2. *North. Tr.*, pp. 226 și urm.
3. Strehlow, II, pp. 71-72. Strehlow citează la loritja și arunta un totem care amintește îndeaproape de cel al șarpelui Wollunqua : este totemul șarpelui mitic de apă.
4. Este cazul lui Klaatsch, articolul citat.
5. Așa cum am arătat în capitolul precedent, totemismul este în legătură atît cu religia cît și cu familia, clanul fiind o familie. În societățile primitive, cele două aspecte sînt solidare. Fiind foarte complexe, ele trebuie totuși tratate separat. De altfel, n-am putea înțelege organizarea familiei primitive înainte de a cunoaște ideile religioase, ele constituind principiile acesteia. Este motivul pentru care e necesar să studiem totemismul ca religie înainte de a studia clanul totemic ca grup familial.

În alte locuri, totemul se transmite pe linie paternă. Copilul rămîne aproape de tată, grupul local fiind format din indivizii ce aparţin de acelaşi totem ; doar femeile căsătorite reprezintă aici un totem străin. Altfel spus, fiecare localitate îşi are totemul propriu. Pînă recent, modul acesta de organizare nu a fost întîlnit, în Australia, decît la acele triburi în care totemismul e în decădere, de exemplu la tribul narrinyeri, unde aproape că nu mai are caracter religios[1]. Sîntem deci îndreptăţiţi să credem că există un raport strîns între sistemul totemic şi filiaţia pe linie uterină. Spencer şi Gillen au observat însă, în partea septentrională a centrului Australiei, un întreg grup de triburi la care se mai practică religia totemică, transmiterea totemului făcîndu-se totuşi pe linie paternă : warramunga, gnanji, umbaia, binbinga, mara, anula[2].

În fine, o a treia combinaţie este cea observată la arunta şi loritja. Aici, copilul are un totem care nu este neapărat nici al mamei, nici al tatălui, ci al strămoşului mitic care, prin procedee ce ne sînt relatate în chip diferit[3], a fecundat-o mistic pe mamă în momentul concepţiei. O tehnică specială permite recunoaşterea strămoşului şi a grupei totemice de care aparţine[4]. Faptul că strămoşul respectiv şi nu un altul s-a aflat din întîmplare în preajma mamei, face ca totemul copilului să depindă în cele din urmă de împrejurări fortuite[5]. În afara şi deasupra totemurilor de clan, mai sînt şi cele ale fratriilor care, deşi nu au o altă natură, trebuie totuşi diferenţiate.

Numim fratrie gruparea unor clanuri unite între ele prin legături speciale de fraternitate. În mod normal, un trib australian este format din două fratrii care cuprind diferitele clanuri. Există, desigur, şi societăţi din care această organizare a dispărut ; totul însă ne face să credem că ea a fost generală. Oricum, în Australia nu există clanuri cu mai mult de două fratrii.

Or, în toate cazurile în care fratriile aveau un nume ce a putut fi determinat, era numele unui animal ; prin urmare, era un totem. Este ceea ce a demonstrat A. Lang într-o lucrare recentă[6]. Astfel, în

---

1. V. Taplin, *The Narrinyeri Tribe*, şi Curr, II, pp. 224-245. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 131.
2. *North. Tr.*, pp. 163, 169, 170, 172. E locul să notăm totuşi că la toate aceste triburi, exceptînd mara şi anula, transmiterea totemului pe linie paternă are şi excepţii.
3. După Spencer şi Gillen (*Nat. Tr.* pp. 123 şi urm.), sufletul strămoşului se reîncarnează în corpul mamei, devenind sufletul copilului ; după Strehlow (II, pp. 51 şi urm.), concepţia – operă a strămoşului – nu ar implica reîncarnarea ; în ambele interpretări însă, totemul copilului nu depinde obligatoriu de cel al părinţilor.
4. *Nat. Tr.*, p. 133 ; Strehlow, II, p. 53.
5. De obicei, totemul copilului e hotărît de localitatea în care mama crede că l-a conceput. Cum vom vedea, fiecare totem are un centru, strămoşii frecventînd locurile care constituie centrele totemului respectiv. Totemul copilului este deci acela ce ţine de localitatea unde mama crede că l-a conceput. De altminteri, cum ea locuieşte de cele mai multe ori aproape de locul ce serveşte drept centru totemic soţului ei, copilul are, de obicei, acelaşi totem cu tatăl. Faptul explică, desigur, de ce majoritatea locuitorilor dintr-o aşezare au acelaşi totem (*Nat. Tr.*, p. 9).
6. *The Secret of the Totem*, pp. 159 şi urm. Cf. Fison şi Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, pp. 40, 41 ; John Mathew, *Eaglehawk and Crow* ; Thomas, *Kinship and Marriage in Australia*, pp. 52 şi urm.

clanul gurnditch-mara (Victoria), fratriile se numeau, una Krokitch, cealaltă Kaputch ; prima denumire înseamnă cacadu alb, cea de a doua cacadu negru[1]. Aceleaşi expresii le regăsim, în totalitate sau parţial, la buandik şi wotjobaluk[2]. La wurun-jerri, numele utilizate sînt Bunfil şi Waang, care înseamnă şoim şi corb[3]. Cuvintele Mukwara şi Kilpara sînt folosite pentru acelaşi obiect într-un mare număr de triburi din Noua Galie de Sud[4], desemnînd aceleaşi animale[5]. Tot şoimul şi corbul au dat numele celor două fratrii Ngarigo şi Wolgal[6], iar în tribul kuinmurbura, cacaduul alb şi corbul[7]. Putem cita şi alte exemple. Vom ajunge astfel să vedem în fratrie un vechi clan dezmembrat, actualele clanuri fiind rezultatul acestei dezmembrări, iar solidaritatea care le uneşte, amintirea unirii lor iniţiale[8]. Este drept că, în unele triburi, fratriile par să nu mai aibă nume determinate ; în altele, numele de astăzi au un sens pe care nici indigenii nu-l mai cunosc, ceea ce nu este surprinzător. Cu siguranţă că fratriile sînt o instituţie primitivă, întrucît ele sînt peste tot pe cale de dispariţie iar clanurile ivite din ele au trecut pe primul loc. Încît este firesc ca numele lor să se fi şters treptat din memorie sau să nu mai fie înţelese ; ele ţin de o limbă arhaică, limbă care nu mai este în uz. Mărturie stă faptul că în mai multe cazuri în care cunoaştem animalul al cărui nume îl poartă fratria, cuvîntul care-l desemnează în limbajul uzual este complet diferit de cel care denumeşte fratria[9].

Între totemul fratriei şi cele ale clanurilor există un fel de raport de subordonare. Căci fiecare clan aparţine, în principiu, unei singure fratrii ; în mod cu totul excepţional, clanul poate include reprezentanţi ai unei alte fratrii. Nu întîlnim asemenea cazuri decît în triburile din centru, în special la arunta[10] ; iar acolo unde, sub influenţa unor perturbaţii, se produc asemenea suprapuneri, clanul este în majoritate inclus în una dintre cele două jumătăţi ale tribului,

1. Howitt, *Nat. Tr.,* p. 124.
2. Howitt, *op. cit.*, pp. 121, 123, 124, Curr. III, p. 461.
3. Howitt, p. 126.
4. Howitt, pp. 98 şi urm.
5. Curr II, p. 165 ; Brough Smyth, I, p. 423 ; Howitt, *op. cit.*, p. 429.
6. Howitt, pp. 101, 102.
7. J. Mathew, *Two Representative Tribes of Queensland*, p. 139.
8. Am putea enumera şi alte argumente în sprijinul acestei ipoteze ; dar ar trebui să recurgem la consideraţii privind organizarea familială, or ne-am propus să separăm cele două studii. Problema interesează, de altfel, doar în mod secundar subiectul nostru.
9. De exemplu, Mukwara, care desemnează la barkinji, paruinji, milpulko o fratrie înseamnă şoim ; or, printre clanurile din această fratrie, există unul care are drept totem şoimul. Dar în acest caz, pasărea este desemnată prin cuvîntul *bilyara*. Mai multe asemenea cazuri sînt citate de Lang, *op. cit.*, p. 162.
10. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.,* p. 115. După Howitt (*op. cit.*, p. 121 şi p. 454), clanul Pelicanului ar fi reprezentat la wotjobaluk, prin două fratrii. Faptul pare discutabil. Ar fi posibil ca cele două clanuri să aibă drept totem două specii diferite de pelican. Acelaşi lucru pare să rezulte şi din informaţiile lui Mathews (*Aboriginal Tribes of N.S. Wales a. Victoria* in *Journal and Proceedings of the Royal Society of N.S. Wales*, 1904, pp. 287-288).

de partea cealaltă aflîndu-se doar o minoritate[1]. De regulă, cele două fratrii nu se amestecă, astfel încît domeniul totemurilor pe care le poate purta un individ este predeterminat de fratria căreia îi aparţine. Altfel spus, totemul fratriei este asemenea unui gen, totemurile clanurilor constituind speciile acestuia. Vom vedea că această asociere nu e pur metaforică.

În afara fratriilor şi a clanurilor, întîlnim adesea în societăţile australiene şi un alt grup secundar, dotat cu o oarecare individualitate : clasele matrimoniale.

Sintagma denumeşte subdiviziunile fratriei, variabile ca număr, de la trib la trib. Fiecare fratrie cuprinde fie două, fie patru[2]. Formarea şi funcţionarea lor ascultă de următoarele două principii : a) În interiorul fratriei, fiecare generaţie aparţine unei alte clase decît generaţia precedentă. Deci, atunci cînd o fratrie este formată doar din două clase, ele alternează în mod necesar, cu fiecare generaţie. Copiii aparţin unei alte clase decît părinţii lor iar nepoţii şi bunicii aparţin aceleiaşi clase. Astfel, la kamilaroi, fratria Kupathin are două clase, Ippai şi Kumbo ; fratria Dilbi, alte două, Murri şi Kubbi. Cum filiaţia se face pe linie uterină, copilul intră în fratria mamei ; dacă ea este o Kupathin, el va fi tot un Kupathin. Dar dacă ea aparţine clasei Murri, copilul va aparţine clasei Kubbi, iar copiii unei femei Kubbi vor fi nişte Murri. Atunci cînd fratria are patru clase şi nu două, sistemul e mai complex, dar principiul rămîne acelaşi. Aceste patru clase formează două formaţiuni de cîte două clase fiecare, acestea din urmă alternînd la fiecare generaţie, conform unui mecanism pe care îl vom descrie. b) În principiu[3], membrii unei clase nu pot contracta căsătorii decît într-una din clasele celeilalte fratrii. Ippai se vor căsători cu Kubbi, iar Murri, cu Kumbo. Deoarece respectivele clase afectează profund raporturile matrimoniale, le-am numit clase matrimoniale.

Or, s-a pus întrebarea dacă aceste clase nu aveau uneori totemuri, precum au fratriile şi clanurile. Întrebarea este îndreptăţită de faptul că, în unele triburi din Queensland, fiecare clasă matrimonială este supusă unor interdicţii alimentare proprii. Cei ce o alcătuiesc se abţin să consume carnea unor animale pe care celelalte clase pot să o consume în voie[4]. Nu cumva aceste animale sînt totemuri ?

1. V. expunerea noastră despre *Le totemism* in *Année sociologique*, t.V, pp. 82 şi urm.
2. V. despre clasele australiene în general, expunerea noastră intitulată *La prohibition de l'inceste* in *Année sociol.*, I, pp. 9 şi urm., şi despre triburile cu opt clase în special, *L'Organisation matrimoniale des sociétés australiennes* in *Année sociol.* VIII, pp. 118-147.
3. Principiul nu a fost menţinut peste tot cu aceeaşi rigoare. În triburile central-australiene cu opt clase, în special, exceptînd clasa cu care căsătoria este permisă, mai întîlnim una cu care este posibil un fel de *connubium* secundar (Spencer şi Gillen, *North. Tr.,* p. 106). La fel şi în unele triburi cu patru clase. Fiecare poate alege între două clase din celelalte fratrii, aşa cum e cazul la kabi (Mathew, in *Curr.* III, p. 162).
4. V. Roth, *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Abori-*

Interdicţia alimentară nu constituie un semn caracteristic pentru totemism. Cum vom vedea, totemul reprezintă în primul rînd o emblemă. Or, în societăţile la care ne referim, nu există clase matrimoniale cu nume de animal sau plantă sau care să recurgă la embleme[1]. Este, fără îndoială, posibil ca prohibiţiile să derive indirect din totemism. Putem presupune că animalele care promovează respectivele interdicţii au slujit iniţial de totemuri clanurilor care au dispărut, în vreme ce clasele s-au menţinut. Cu siguranţă că persistenţa lor a fost uneori mai mare decît a clanurilor. Prin urmare, rămase fără suportul lor iniţial, interdicţiile s-ar fi răspîndit în fiecare clasă, în lipsa altor grupări de care să se ataşeze. Putem totuşi observa că, dacă reglementarea s-a născut din totemism, ea nu mai reprezintă decît o formă estompată şi denaturată a acestuia[2].

Toate cele afirmate despre totem în societăţile australiene se aplică şi triburilor indiene din America de Nord. Deosebirea e că, la acestea, organizarea totemică are contururi clare şi o stabilitate inexistentă în Australia. Clanurile australiene nu sînt doar mai numeroase ; în interiorul aceluiaşi trib, numărul lor variază la infinit. Observatorii ne oferă asemenea exemple, fără să ne poată oferi vreodată lista lor completă. Ea, de altfel, nici nu poate fi definitivă. Acelaşi proces de segmentare care a dezmembrat cîndva fratria, dînd naştere clanurilor propriu-zise, se perpetuează şi în cazul clanurilor ; adesea, ca urmare a fărîmiţării progresive, clanul are un

---

gines, pp. 56 şi urm. ; Palmer, *Notes on some Australian Tribes*, *J.A.I.*, XIII, 1894, pp. 302 şi urm.

1. Putem cita totuşi unele triburi la care clasele matrimoniale ar purta nume de animale sau plante : kabi (Mathew, *Two Representative Tribes*, p. 150), triburile studiate de Mrs. Bates (*The Marriage Laws a. Customs of the W. Austral. Aborigines* in *Victorian Geographical Journal*, XXIII-XXIV, p. 47) şi poate cele două triburi studiate de Palmer. Asemenea fapte sînt însă foarte rare, iar semnificaţia lor prost înţeleasă. De altfel, nu ne surprinde că clasele, ca şi grupările sexuale, au adoptat uneori nume de animale. Această extensie de excepţie a denumirilor totemice nu modifică prin nimic concepţia noastră despre totemism.
2. Aceeaşi explicaţie se aplică şi altor triburi din Sud-Est şi Est, unde – dacă e să dăm crezare informatorilor lui Howitt, am găsi şi totemuri speciale pentru fiecare clasă matrimonială. Ar fi cazul populaţiilor wiradjuri, wakelbura, bunta-mara de pe rîul Bulloo (Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 210, 221, 226). Totuşi, mărturiile culese de el sînt suspecte, după cum mărturiseşte el însuşi. De fapt, listele alcătuite de el ne arată că mai multe totemuri se regăsesc şi în cele două clase ale aceleiaşi fratrii.
   Explicaţia pe care putem s-o propunem, împreună cu Frazer, (*Totemism and Exogamy*, pp. 531 şi urm.) prezintă o dificultate. În principiu, fiecare clan, şi deci fiecare totem, sînt reprezentate nediferenţiat în cele două clase ale unei fratrii, întrucît una dintre clase este cea a copiilor, iar cealaltă cea a părinţilor, de la care primii îşi iau totemul. Odată cu dispariţia clanurilor deci, interdicţiile totemice care au supravieţuit ar fi rămas valabile pentru ambele clase matrimoniale, în timp ce, în cazurile citate, fiecare clasă le are pe ale sale. De unde provine atunci diferenţa ? Exemplul tribului kaiabara (din sudul Queenslandului) ne permite, poate, să întrevedem cum s-a produs diferenţierea. În acest trib, copiii au totemul mamei, particularizat însă printr-un semn distinctiv. Dacă mama are şoimul negru drept totem, copilul are şoimul alb. (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 229). Este o primă tendinţă de diferenţiere a totemurilor după clase matrimoniale.

efectiv redus[1]. În America, dimpotrivă, sistemul totemic are forme mai bine definite. Deşi, în medie, triburile sînt aici cu mult mai mari decît în Australia, clanurile sînt mai puţin numeroase. Un trib numără arareori mai mult de o duzină[2], adesea mai puţin ; fiecare clan constituie deci un grup cu mult mai important. Numărul lor poate fi determinat[3]. Diferenţele se explică prin superioritatea tehnicii sociale. Încă de cînd triburile au fost observate pentru întîia oară, grupurile sociale erau bine înrădăcinate şi deci, mai capabile să reziste forţelor care le asaltau ca să le disperseze. În acelaşi timp, societatea avea un sentiment prea acut al unităţii ca să-şi piardă conştiinţa de sine şi a părţilor ce o alcătuiesc. Exemplul Americii ne ajută să înţelegem organizarea pe bază de clanuri. Ne-am înşela judecînd-o doar după înfăţişarea sa din Australia de astăzi, unde starea de disoluţie şi dezordine nu e normală ; este, mai curînd, produsul unei degenerescenţe imputabile atît uzurii în timp cît şi dezorganizării produse de albi. Fără îndoială, este puţin probabil ca clanurile australiene să fi avut vreodată dimensiunile şi structura solidă a celor din America. Totuşi, trebuie să fi existat o vreme în care distanţa dintre ele era mai puţin importantă ca astăzi ; căci, dacă clanul ar fi fost dintotdeauna alcătuit dintr-o materie atît de fluidă şi inconsistentă, societăţile din America n-ar fi reuşit niciodată să-şi creeze o osatură atît de solidă.

Această stabilitate mai mare a permis sistemului arhaic de fratrii să se menţină cu claritatea şi evidenţa pe care o are în America, nu şi în Australia. Am văzut că, în acest din urmă continent, fratria se află peste tot în decădere, fiind adesea doar o grupare anonimă, iar atunci cînd are un nume, fie că el nu mai poate fi înţeles, fie că nu-i mai spune nimic indigenului, fiind luat dintr-o limbă străină lui sau care nu mai e vorbită. Astfel că n-am fi putut ajunge la nici o concluzie în ceea ce priveşte existenţa totemurilor la fratrii decît datorită celor cîtorva mărturii ce au supravieţuit, puţin semnificative, dintre care majoritatea au scăpat multor observatori. Dimpotrivă, sistemul a rămas pe primul plan în unele locuri din America. Triburile din Nord-Vest, tlinkit, haida în special, au ajuns deja la un grad de civilizaţie relativ avansat ; şi totuşi, sînt divizate în două fratrii, subdivizate la rîndul lor într-un număr de clanuri : fratriile Corbului şi Lupului la tlinkit[4], Vulturului şi Corbului la haida[5]. Diviziunea depinde nu numai de nume, ci ea corespunde unor obiceiuri încă

1. Un trib de cîteva sute de capete numără adesea 50-60 de clanuri, chiar mai multe. A se vedea Durkheim şi Mauss, *De quelques formes primitives de classification* in *Année soc.*, t. VI, p. 28, nota 1.
2. Exceptînd indienii pueblo din sud-vest, unde sînt mai numeroase. V. Hodge, *Pueblo Indian Clans*, in *American Anthropologist*, seria 1, t. IX, pp. 345 şi urm. Ne putem totuşi întreba dacă grupările ce au acest totem sînt clanuri sau subclanuri.
3. V. tabelele lui Morgan din *Ancient Society*, pp. 153-185.
4. Krause. *Die Tlinkit-Indianer*, p. 112 ; Swanton, *Social Condition, Beliefs a. Linguistic Relationship of the Tlingit Indians* in *XXVIth Rep.*, p. 398.
5. Swanton, *Contributions to the Ethnology of the Haida*, p. 62.

actuale şi influenţează profund întreaga viaţă. Deosebirile de ordin moral dintre clanuri sînt nesemnificative în comparaţie cu cele dintre fratrii[1]. Numele pe care îl poartă nu e un simplu cuvînt, cu un sens uitat ori foarte vag cunoscut, ci un totem în toată puterea cuvîntului, avînd toate atributele esenţiale pe care le vom descrie în continuare[2]. Chiar şi din acest punct de vedere, avem tot interesul să nu neglijăm triburile din America, unde totemul, ale cărui vestigii sînt cît se poate de vagi în Australia, poate fi observat în chip nemijlocit în cadrul fratriilor.

II

Totemul este nu numai un nume, ci şi o emblemă, un adevărat blazon, ale cărui analogii cu blazonul heraldic au fost evidenţiate. «Fiecare familie adoptă un animal sau o plantă ca ecuson şi semn distinctiv (*as their crest and sign*)»[3], spune Grey, referindu-se la australieni. Ceea ce el numeşte familie este, fără doar şi poate, un clan. «Organizarea australiană, afirmă Fison şi Howitt, arată că totemul este, înainte de orice, un blazon de grup (*the badge of a group*)»[4]. Schoolcraft se exprimă în aceiaşi termeni despre totemurile indienilor din America de Nord : «Totemul este, de fapt, un desen similar emblemelor heraldice la naţiunile civilizate şi individul este autorizat să-l poarte ca dovadă a identităţii familiei din care face parte. Este ceea ce demonstrează şi adevărata etimologie a cuvîntului, care a derivat din *dodaim*, adică satul sau rezidenţa unei grupări de familii»[5]. Atunci cînd indienii au intrat în contact cu europenii, încheind contracte cu ei, tratatele erau parafate cu totemul clanului[6].

Nobilii din epoca feudală sculptau, gravau sau desenau steme pe pereţii castelelor, pe arme sau pe alte obiecte care le aparţineau. La fel procedează negrii din Australia şi indienii din America de Nord. Indienii care l-au însoţit pe Samuel Hearne îşi pictau tote-

---

1. «The distinction between the two clans is absolute in every respect», arată Swanton, p. 68 ; el numeşte clan ceea ce noi numim fratrie. După el, cele două fratrii sînt, una faţă de cealaltă, ca două popoare străine.
2. Totemul clanurilor propriu-zise este, cel puţin la haida, alterat într-o mai mică măsură decît totemul fratriilor. Obiceiul permite clanului să ofere sau să vîndă dreptul de a purta totemul, astfel că fiecare clan are o mulţime de totemuri, dintre care unele în comun cu ale altor clanuri (v. Swanton, pp. 107 şi 268). Deoarece Swanton numeşte fratriile clanuri, el este obligat să dea numele de *familie* clanurilor propriu-zise şi *houssehold*, adevăratelor familii. Dar adevăratul sens al terminologiei sale nu este ambiguu.
3. *Journals of two Expeditions in N.W. and W. Australia*, II, p. 228.
4. *Kamilaroi and Kurnai*, p. 165.
5. *Indian Tribes*, I, p. 240, Cf. I, p. 52. Etimologia este, de altfel, foarte contestabilă. Cf. *Handbook of American Indians North of Mexico* (*Smithsonian Instit.*, *Bur.of Ethnol.*, partea a doua, *s.v.* Totem, p. 787).
6. Schoolcraft, *Indian Tribes*, III, p. 184. Garrick Mallery, *Picture Writing of the American Indians*, in *Tenth. Rep.* 1893, p. 377.

murile pe scuturi înainte de a pleca la luptă[1]. După Charlevoix, unele triburi de indieni purtau, în timp de război, drapele făcute din bucăţi de scoarţă de copac înfipte în vîrful unei prăjini, pe care îşi reprezentau totemurile[2]. Cînd izbucnea vreun conflict între două clanuri tlinkit, luptătorii celor două grupuri rivale purtau pe cap coifuri pe care-şi desenau totemurile[3]. La irochezi, pe fiecare *wigwam* era aşezată, ca semn al clanului, o piele de animal, ce slujea de totem[4]. Conform unui alt observator, totemul era un animal împăiat, aşezat în faţa porţii[5]. La tribul wyandot, fiecare clan are propriile sale ornamente şi picturi[6]. La tribul omaha şi la sioux, totemul era de obicei pictat pe cort[7].

Acolo unde societatea a devenit sedentară, cortul fiind înlocuit cu casa, unde artele plastice s-au dezvoltat deja, totemul e gravat pe lemn sau ziduri. Aşa s-a întîmplat, de exemplu, la haida, tsimshian, salish, tlinkit. «Un ornament foarte specific al caselor tlinkit, spune Krause, sînt stemele totemice». Ele au forme de animale, combinate în unele cazuri cu forme omeneşti, şi sînt sculptate pe stîlpii ridicaţi lîngă poarta de intrare, stîlpi care putea atinge uneori pînă la 15 metri înălţime ; în general, stîlpii erau pictaţi în culori ţipătoare[8]. Totuşi, într-un sat tlinkit, reprezentările totemice nu sînt foarte numeroase ; le întîlnim doar în faţa caselor şefilor sau în faţa locuinţei celor înstăriţi. Ele sînt mult mai frecvente la tribul vecin, haida ; aici, întîlnim mai multe la fiecare casă[9]. Cu nenumăraţii lui stîlpi sculptaţi, ridicaţi peste tot şi foarte înalţi, un sat haida dă impresia unui oraş sfînt, presărat cu clopotniţe şi minarete minuscule[10]. La tribul salish, totemul este adesea reprezentat pe pereţii interiori[11]. Îl regăsim pe bărci, pe diverse ustensile şi pe monumentele funerare[12].

Exemplele precedente sînt preluate exclusiv de la indienii din America de Nord. Sculpturile, gravurile şi reprezentările perma-

1. Hearne, *Journey to the Northern Ocean*, p. 148 (citat de Frazer in *Totemism*, p. 30).
2. Charlevoix, *Histoire et description de la Nouvelle France*, V, p. 329.
3. Krauss, *Tlinkit-Indianer*, p. 248.
4. Erminnie A.Smith, *Mythes of the Iroquois*, in *Second Rep. of the Bureau of Ethnol.*, p. 78.
5. Dodge, *Our Wild Indians*, p. 225.
6. Powell, *Wyandot Government*, in *I. Annual Report of the Bureau of Ethnology* (1881), p. 64.
7. Dorsey, *Omaha Sociology,* in *Third Rep.*, pp. 229, 240, 248.
8. Krause, *op. cit.*, pp. 130-131.
9. Krause, *op. cit.*, p. 308.
10. V. fotografia unui sat haida în Swanton, *op. cit.*, pl.IX. Cf. Tylor, *Totem Post of the Haida Village of Masset*, *J.A.I.*, serie nouă, I, p. 133.
11. Hill Tout, *Report on the Ethnology of the Statlumh of British Columbia*, *J.A.I.*, t.XXXV, 1905, p. 155.
12. Krause, *op. cit.*, p. 230 ; Swanton, *Haida*, pp. 129, 135 şi urm. ; Schoolcraft, *Indian Tribes*, I, pp. 52-53, 337, 356. În ultimul caz, totemul este reprezentat răsturnat, în semn de doliu. Obiceiuri similare întîlnim la tribul creek (C.Swan, in Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States*, V, p. 265), delaware (Heckewelder, *An Account of the History, Manners a. Customs of the Indian Nations who once inhabited Pennsylvania*, pp. 246-247).

nente sînt posibile doar acolo unde tehnicile artelor plastice au ajuns la un grad de perfecţiune necunoscut de triburile australiene. Drept urmare, reprezentările totemice menţionate sînt mai rare şi mai puţin vizibile în Australia decît în America. Unele cazuri pot fi citate totuşi. La tribul warramunga, la sfîrşitul ceremoniilor mortuare, osemintele mortului sînt îngropate după ce s-au uscat şi transformat în pulbere. Lîngă locul unde sînt depuse, pe pămînt este desenată o figură reprezentînd totemul[70]. La mara şi anula, corpul e aşezat într-o bucată de lemn scobit, decorată şi ea cu desene caracteristice totemului[2]. În Noua Galie de Sud, Oxley a întîlnit figuri gravate pe arborii din împrejurimile mormîntului unui indigen[3], figuri cărora Brough Smyth le atribuie trăsături totemice[4]. Indigenii din Darwinul Superior gravează pe scuturi imagini totemice. După Collins, mai toate ustensilele sînt acoperite de ornamente care au o aceeaşi semnificaţie ; aceleaşi figuri le regăsim pe stînci[5]. Desenele totemice ar putea fi chiar mai frecvente decît ni se pare ; căci, din motivele pe care le vom vedea, adevăratul lor sens nu este întotdeauna uşor de sesizat.

Diversele fapte citate ne oferă deja o imagine a rolului important pe care îl joacă totemul în societăţile primitive. Totuşi, pînă acum, el pare exterior omului, fiind reprezentat mai ales de lucruri. Imaginile totemice nu sînt însă desenate doar pe pereţii caselor, pe ambarcaţiuni, arme, instrumente şi morminte, ci şi pe corpul omenesc. Nu numai că-şi pun blazonul pe obiectele pe care le posedă, dar îl poartă asupra lor înşişi ; gravat în propria carne, face parte din ei, iar acest mod de reprezentare este, de departe, şi cel mai important.

O regulă foarte generală este aceea că membrii clanului încearcă să-şi creeze o înfăţişare exterioară conformă totemului. La tlinkit, persoana care conduce o ceremonie religioasă îmbracă un veşmînt care reprezintă, total sau parţial, corpul animalului al cărui nume îl poartă clanul[6]. În acest scop, sînt folosite măşti speciale. Aceleaşi practici se regăsesc în tot Nord-Vestul american[7]. Obiceiul există şi la tribul minnitaree, cînd pleacă la luptă[8] şi la indienii pueblo[9]. Atunci cînd totemul este o pasăre, indivizii îi poartă penele pe

1. Spencer şi Gillen, *North. Tr.*, pp. 168, 537, 540.
2. Spencer şi Gillen, *ibid.*, p. 174.
3. Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria*, I, p. 99, notă.
4. Brough Smith, *op. cit.*, p. 284. Strehlow citează un fapt similar la arunta (III, p. 68).
5. *An Account of the English Colony in N.S. Wales*, II, p. 381.
6. Krause, p. 327.
7. Swanton, *Social Condition, Beliefs a. linguistic Relationship of the Tlingit Indians*, in *XXVIth Rep.*, pp. 435 şi urm. ; Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 358.
8. Frazer, *Totemism*, p. 26.
9. Bourke, *The Snake Dance of the Moquis of Arizona*, p. 229 ; J.W.Fewkes, *The Group of Tusayan Ceremonials called Katcinas*, in *XVth Rep.*, 1897, pp. 251-263.

cap[1]. La tribul iowa, fiecare clan are un mod specific de a-şi tăia părul. În clanul Vulturului, sînt păstrate două smocuri pe frunte şi unul atîrnă la spate ; în clanul Bivolului, smocurile sînt dispuse ca nişte coarne[2]. La omaha, fiecare clan are tunsoarea lui. În clanul Ţestoasei, de exemplu, părul este ras, cu excepţia a şase bucle, două de fiecare parte, una în faţă şi una la spatele capului, imitînd astfel labele, capul şi coada animalului[3].

Cel mai adesea însă, marca totemică este imprimată chiar pe trup. Acest mod de reprezentare este pe înţelesul pînă şi al societăţilor mai puţin avansate. Uneori s-a pus întrebarea dacă ritul atît de frecvent care constă în smulgerea a doi dinţi superiori la tinerii aflaţi la pubertate n-ar fi decît doar o reproducere a formei totemice. Faptul nu a fost stabilit, dar este de remarcat că indigenii înşişi îl explică astfel. De exemplu, la arunta, extracţia dinţilor este practicată doar în clanul Ploii şi al Apei ; conform tradiţiei, operaţia ar avea drept scop să creeze fizionomii asemănătoare norilor negri, cu marginile lor clar delimitate, care anunţă ploaia, fiind astfel consideraţi că fac parte din aceeaşi familie[4]. Este o dovadă că indigenul are conştiinţa faptului că deformările au ca scop să-i confere, fie şi convenţional, aspectul totemului. Tot la arunta, în timpul riturilor de subincizie, soţiei novicelui şi surorilor acestuia li se fac anumite tăieturi, cicatricile rezultate fiind reprezentate şi pe un anumit obiect sacru, despre care vom vorbi imediat, şi care este numit *churinga*. Vom vedea că liniile astfel desenate pe *churinga* sînt emblematice pentru totem[5]. La tribul kaitish, cangurul uriaş este considerat înrudit cu ploaia[6] ; indivizii din clanul Ploii poartă în urechi mici pandantive făcute din dinţii respectivului animal[7]. La yerkla, în timpul iniţierii, tînărului i se fac pe obraz nişte crestături care lasă cicatrici, numărul şi forma lor variind în funcţie de totem[8]. Unul dintre informatorii lui Fison semnalează acelaşi lucru la triburile cercetate de el[9]. După Howitt, şi la dieri există o relaţie similară între anumite sacrificii şi totemul apei[10]. Cît despre indienii din Nord-Vest, obiceiul de a-şi tatua totemul este foarte generalizat[11].

---

1. Müller, *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen*, p. 327.
2. Schoolcraft, *Indian Tribes*, III, p. 269.
3. Dorsey, *Omaha Sociol., Third Rep.*, pp. 229, 238, 240, 245.
4. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.,* p. 451.
5. Spencer şi Gillen, *Ibid*., p. 257.
6. Vom vedea (Cartea II, cap.IV) ce semnificaţie au respectivele raporturi de rudenie.
7. Spencer şi Gillen, *North. Tr.,* p. 296.
8. Howitt, *Nat. Tr.,* pp. 744-746 ; cf. p.129.
9. *Kamilaroi and Kurnai*, p. 66, nota. Este adevărat că faptul e contestat de alţi informatori.
10. Howitt, *Nat. Tr.,* p. 744.
11. Swanton, *Contributions to the Ethnology of the Haida*, pp. 41 şi urm, pl. XX şi XXI ; Boas, *The Social Organization of the Kwakiutl*, p. 318 ; Swanton, *Tlingit*, pl. XVI. Într-un alt caz, străin de cele două zone etnografice pe care le studiem, tatuajele sînt aplicate animalelor clanului. În sudul Africii, tribul bechuana e divizat în cîteva clanuri : Crocodilul, Bivolul, Maimuţa etc. Indivizii din clanul

Dacă tatuajele efectuate prin mutilare sau sacrificiu nu au întotdeauna o semnificaţie totemică[1], mai există simple desene realizate pe corp, care, în general, sînt şi ele reprezentări ale totemului. Este drept că indigenul nu-şi face asemenea desene zilnic. Atunci cînd este preocupat doar de activităţi pur economice, cînd micile grupuri familiale pleacă la vînătoare sau pescuit, el nu se încurcă cu asemenea obiceiuri complicate. Cînd însă clanul se reuneşte pentru a îndeplini ceremoniile religioase, obiceiul devine obligatoriu. Cum vom vedea, fiecare asemenea ceremonie se referă la un anume totem şi, de obicei, riturile care se raportează la un totem pot fi îndeplinite doar de cei care-i aparţin. În asemenea cazuri, oficianţii[2] şi asistenţa poartă întotdeauna pe corp desene figurînd totemul[3]. Unul dintre riturile principale de iniţiere, care îl introduce pe tînăr în viaţa religioasă a tribului, constă tocmai în a i se desena pe corp simbolul totemic[4]. Este adevărat că, la arunta, desenul nu reprezintă întotdeauna şi în mod necesar totemul iniţiatului[5]. Dar la acest trib avem de-a face cu o excepţie datorată unei perturbări a organizării totemice[6]. Chiar şi aici însă, în momentul cel mai solemn al iniţierii, constituind încununarea şi consacrarea ei, cînd neofitului i se per-

---

Crocodilului practică o incizie în urechea animalelor lor a cărei formă aminteşte de botul crocodilului (Casalis, *Les Basoutos*, p. 221). După Robertson Smith, obiceiul există şi la vechii arabi (*Kinship and Marriage in early Arabia*, pp. 212-214).

1. Este drept că, după Spencer şi Gillen, unele n-ar avea înţeles religios (v. *Nat. Tr.*, pp. 41-41 ; *North. Tr.*, pp. 54-56).
2. La arunta, există excepţii de la regulă, pe care le vom explica mai tîrziu.
3. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 162, ; *North. Tr.*, pp. 179, 259, 292, 295-296 ; Schulze, *loc. cit.*, p. 221. Nu întotdeauna este reprezentat totemul însuşi, ci un obiect care, asociat cu totemul, este considerat ca provenind din aceeaşi familie.
4. De exemplu, la warramunga, walpari, wulmala, tjingilli, umbaia, unmatjera (*North. Tr.*, pp. 348, 339). La warramunga, cînd se execută desenul, oficiantul adresează iniţiatului următoarele cuvinte : «Însemnul acesta este al localităţii tale (*your place*) : nu-ţi îndrepta privirile către o alta». Spencer şi Gillen spun că «acest limbaj înseamnă că tînărul nu trebuie să participe la alte ceremonii decît cele ale totemului său ; de asemenea, este o mărturie a legăturilor strînse presupuse a exista între om, totem şi locul consacrat al totemului». (*North. Tr.*, p. 584). La warramunga, totemul se transmite de la tată la copii, deci fiecare localitate are totemul său.
5. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.,* pp. 215, 241, 376.
6. Să ne amintim (v. *supra,* p. 106) că, în acest trib, copilul poate avea un alt totem decît al tatălui sau al mamei şi, în general, decît al celor apropiaţi. Or, aceştia sînt, în general, oficianţii desemnaţi pentru a executa ceremoniile de iniţiere. Drept urmare, deoarece un individ are, în principiu, calitatea de oficiant doar în ceremoniile totemului său, rezultă că, în unele cazuri, riturile în care este iniţiat copilul se referă obligatoriu la un alt totem decît al său. Aşa se face că picturile de pe corpul novicelui nu reprezintă în mod obligatoriu totemul său. Găsim asemenea cazuri la Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.,* p. 229. Ceea ce arată că există o anomalie este faptul că, totuşi, ceremoniile de circumcizie ţin de totemul predominant în grupul local din care face parte iniţiatul, adică de totemul care ar fi al iniţiatului însuşi, dacă organizarea totemică n-ar fi perturbată, dacă şi la arunta s-ar petrece ceea ce se întîmplă la warramunga (v. Spencer şi Gillen, *Ibid.*, p. 219). Aceeaşi perturbare a avut şi o altă urmare. În general, ea a dus la slăbirea legăturilor dintre totem şi grup, de vreme ce acelaşi totem poate să cuprindă membri din toate grupurile locale posibile şi chiar din două fratrii deopotrivă. Ideea că un individ avînd un anumit totem poate celebra ceremoniile unui alt

mite intrarea în sanctuarul în care sînt păstrate obiectele sacre ale clanului, pe corpul său se execută picturi – embleme totemice ; de astă dată este vorba despre totemul tînărului[1]. Legătura dintre individ şi totemul de care aparţine este atît de strînsă, încît emblema clanului este pictată nu numai pe trupurile celor vii, ci şi pe ale defuncţilor, înainte de a fi înhumaţi[2].

III

Decoraţiile totemice ne permit deja să presupunem că totemul nu reprezintă doar un nume şi o emblemă. Pe durata ceremoniilor religioase, totemul, ca etichetă colectivă, are un caracter religios. În raport cu el, lucrurile se clasifică în sacre şi profane, el fiind prototipul celor dintîi.

La triburile din Australia centrală, în principal la arunta, loritja, kaitish, unmatjera, ilpirra[3], în rituri sînt utilizate în mod constant anumite instrumente, pe care arunta le numesc – după Spencer şi Gillen – *churinga* şi, după Strehlow – *tjurunga*[4]. Este vorba de bucăţi de lemn sau de piatră şlefuită, de diverse forme, în general ovale sau alungite[5]. Fiecare grupare totemică îşi are propria colecţie mai mult sau mai puţin numeroasă. *Pe fiecare churinga, este gravat desenul ce reprezintă totemul grupului*[6]. Un număr de churinga sînt găurite la un capăt şi prin gaură se trece un fir făcut din păr de om sau de oposum. Asemenea obiecte din lemn, astfel găurite, sînt folosite în acelaşi scop ca şi instrumentele de cult pe care etnografii englezi le-au denumit *bull-roarers*. Cu ajutorul legăturii de care sînt suspendate, ele pot fi rotite în aer, producînd astfel un zgomot asemănător celui făcut de acele jucării pe care azi le numim *diavoli*. Acest zgomot asurzitor are o semnificaţie rituală şi însoţeşte toate ceremoniile religioase mai importante. Unele churinga sînt deci veritabile *bull-roarers*. Dar există şi altele, care nu sînt făcute din lemn sau

---

totem, contrară principiilor totemismului, aşa cum vom vedea, s-a putut încetăţeni fără să i se opună o mare rezistenţă. S-a admis că un individ, căruia un spirit i-a dezvăluit formula unei ceremonii, dobîndea calificarea necesară pentru a o oficia, chiar dacă nu aparţinea totemului respectiv (*Nat. Tr.,* p. 519). Dar faptul că beneficiarul formulei astfel relevate nu dispune de ea în deplină libertate, demonstrează că avem de-a face cu o excepţie de la regulă, cu un soi de deviere tolerantă. El poate s-o transmită – situaţia e frecventă – doar unui membru al totemului la care se referă ritul (*Nat. Tr.*, *Ibid.*).

1. *Nat. Tr.,* p. 140. În acest caz, novicele păstrează decoraţiunea cu care a fost împodobit pînă ce aceasta se şterge, odată cu trecerea timpului.
2. Boas, *General Report on the Indians of British Columbia*, in *British Association for the Advancement of Science, Fifth Rep. of the Commitee on the N.W. Tribes of the Dominion of Canada*, p. 41.
3. Ceea ce se întîmplă şi la warramunga, dar mai rar ca la arunta, şi ele nu figurează în ceremoniile totemice, deşi ocupă un oarecare loc în mituri (*North. Tr.*, p. 163).
4. În alte triburi, se folosesc alte nume. Redăm termenul generic, folosit de arunta, deoarece aici churinga ocupă locul cel mai important, fiind şi tribul cel mai studiat.
5. Strehlow, II, p. 81.
6. Unele, puţine la număr, nu au nici un desen vizibil (v. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.,* p. 144).

nu sînt găurite ; acestea nu pot avea aceeaşi întrebuinţare, dar inspiră aceleaşi sentimente de veneraţie religioasă.

Orice churinga, indiferent de întrebuinţarea sa, se numără printre obiectele cele mai sacre şi nimic nu-i poate depăşi importanţa religioasă. Chiar cuvîntul care-l desemnează indică acest fapt. El este un substantiv şi, în acelaşi timp, un adjectiv, însemnînd sacru. Astfel, printre numele purtate de fiecare arunta, există unul atît de sacru încît este interzis a-l dezvălui străinilor ; este pronunţat doar rareori, cu voce scăzută, într-un fel de murmur misterios. Este ceea ce se cheamă *aritna churinga* (*aritna*=nume)[1]. Mai general, churinga desemnează toate actele rituale ; de exemplu, *ilia churinga* înseamnă cultul emuului[2]. Folosit ca substantiv, churinga este deci un obiect a cărui trăsătură fundamentală constă în caracterul lui sacru. Profanii, adică femeile şi tinerii neiniţiaţi în viaţa religioasă, nu pot nici măcar să-l vadă ori să-l atingă, fiindu-le permis doar să-l privească de departe, şi asta foarte rar[3].

Churinga sînt păstrate cu pioşenie într-un loc numit, la arunta, *ertnatulunga*[4]. Este o scobitură subterană ascunsă, situată într-un loc pustiu. Intrarea e închisă cu grijă cu cîteva pietre atît de abil aşezate, încît străinul care trece nu poate bănui că lîngă dînsul se găseşte tezaurul religios al clanului. Caracterul sacru al oricărui churinga este conferit şi de locul unde e păstrat, de care femeile şi cei neiniţiaţi nu se pot apropia. Doar cînd iniţierea s-a încheiat, tinerii au acces ; se întîmplă chiar ca ei să nu fie demni de o asemenea favoare decît după mulţi ani de încercări[5]. Religiozitatea locului iradiază, transmiţîndu-se celor din preajmă : tot ce se află în împrejurimi dobîndeşte acelaşi caracter şi, de aceea, se sustrage răului profan. Este un om urmărit de un altul ? Ajuns la ertnatulunga e salvat ; nu mai poate fi prins[6]. Chiar şi un animal rănit, refugiat acolo, trebuie respectat[7]. Orice ceartă este interzisă. Este un loc al păcii, cum se spune în societăţile germanice, un sanctuar al grupului totemic şi un azil.

---

1. *Nat. Tr.*, pp. 139 şi 648 ; Strehlow, II, p. 75.
2. Strehlow scrie *tjurunga* şi dă cuvîntului un sens uşor diferit. «El semnifică ceva secret şi personal (*der eigene geheime*). *Tju* este un cuvînt arhaic, însemnînd ascuns, secret, iar *runga* semnifică ceva ce îmi este propriu.» Kempe însă, recunoscut ca o autoritate mai mare în acest domeniu decît Strehlow, traduce *tju* prin mare, puternic, sacru (Kempe, *Vocabulary of the Tribes inhabiting Macdonnell Ranges*, s.v. *Tju*, in *Transactions of the R. Society of Victoria*, t.XIII). De altfel, traducerea lui Strehlow nu e atît de îndepărtată, cum s-ar putea crede, de cea a lui Kempe ; căci este secret ceea ce se sustrage cunoaşterii profanilor, adică ceea ce este sacru. Cît despre înţelesul cuvîntului *runga*, acesta ne pare neclar. Ceremoniile dedicate emuului aparţin tuturor membrilor clanului Emu şi la ele poate participa toată lumea, nefiind deci ceva personal, privat.
3. *Nat. Tr.,* pp. 130-132 ; Strehlow, II, p. 78. Femeia care a văzut churinga sau bărbatul care i l-a arătat sînt omorîţi.
4. Strehlow numeşte acest loc – definit la fel de Spencer şi Gillen – *arknanaua*, şi nu *ertnatulunga* (Strehlow, II, p. 78).
5. *North. Tr.,* p. 270 ; *Nat. Tr.,* p. 140.
6. *Nat. Tr.,* p. 135.
7. Strehlow, II, p. 78. Strehlow spune totuşi că asasinul care s-ar refugia lîngă

Virtuţile unui churinga nu se manifestă doar prin faptul că-l ţine pe profan la distanţă. Dacă este atît de izolat, înseamnă că e un obiect religios de mare preţ, a cărui pierdere ar afecta grav colectivitatea şi pe indivizi. El are o mulţime de proprietăţi miraculoase : vindecă rănile prin atingere, mai ales cele datorate circumciziei[1] ; are aceeaşi eficienţă împotriva bolii[2] ; face să crească barba[3] ; dă puteri şi importanţă spaţiului totemic, asigurînd o reproducere normală[4] ; bărbaţilor le dă forţă, curaj, perseverenţă, deprimîndu-i şi slăbindu-i pe duşmani. Această din urmă credinţă este atît de înrădăcinată încît, atunci cînd doi combatanţi se luptă, dacă unul din ei se întîmplă să vadă că adversarul poartă churinga cu el, îşi pierde pe dată încrederea în sine şi este sigur că va fi înfrînt[5]. Nu există vreun alt instrument mai important în ceremoniile religioase[6]. Printr-un fel de miruire, puterea sa este transmisă oficianţilor sau asistenţei ; pentru aceasta, după ce au fost unse cu grăsime, ele sînt frecate de membrele sau de stomacul credincioşilor[7], ori sînt acoperite cu puf, şi acesta îşi ia zborul şi dispare în toate direcţiile atunci cînd sînt învîrtite – răspîndindu-i astfel virtuţile[8].

Dar churinga nu sînt de folos doar indivizilor ; soarta întregului clan depinde de ele. Pierderea lor constituie un dezastru, cea mai mare nenorocire ce i se poate întîmpla unui grup[9]. Uneori churinga părăsesc ertnatulunga, de exemplu atunci cînd sînt împrumutate unui grup străin[10]. Atunci este un adevărat doliu public : vreme de două săptămîni, indivizii plîng şi se văicăresc, cu corpul uns cu argilă albă, ca şi cum ar fi pierdut pe cineva apropiat[11]. Churinga nu stau la dispoziţia oricui ; ertnatulunga unde sînt păstrate se află sub controlul şefului de grup. Desigur, fiecare individ are drepturi speciale[12] ; totuşi, deşi este, într-o oarecare măsură, proprietarul

---

ertnatulunga este urmărit fără milă şi ucis. Ne vine greu să conciliem acest fapt cu privilegiul de care se bucură animalele şi ne întrebăm dacă severitatea sporită cu care este tratat criminalul nu este de dată recentă, datorîndu-se slăbirii tabuului care proteja iniţial ertnatulunga.

1. *Nat. Tr.,* p. 248.
2. *Ibid.*, pp. 545-546 ; Strehlow, II, p. 79. De exemplu, cu praful rezultat din răzuirea unui churinga de piatră, dizolvat în apă, se prepară o poţiune care redă bolnavilor sănătatea.
3. *Nat. Tr.,* pp. 545-546 ; Strehlow (II, p. 79) contestă faptul.
4. De exemplu, churinga totemului ignamei, aşezat pe pămînt, face să crească ignamele (*North. Tr.,* p. 275). Aceeaşi putere există şi la animale (Strehlow, II, pp. 76, 78 ; III, pp. 3, 7).
5. *Nat. Tr.,* p. 135, Strehlow, II, p. 79.
6. *North. Tr.,* p. 278.
7. *Ibid.*, p. 180.
8. *Ibid.*, pp. 272-273.
9. *Nat. Tr.,* p. 135.
10. Grupul poate împrumuta churinga unui alt grup, în ideea că le vor transmite ceva din virtuţile lor, şi că, astfel, va creşte vitalitatea indivizilor (*Nat. Tr.,* pp. 158 şi urm.).
11. *Ibid.*, p. 136.
12. Fiecare individ e unit printr-o legătură particulară mai întîi de un churinga special, care-i slujeşte de gaj de viaţă, apoi de cele primite de la părinţi prin moştenire.

lor, nu le poate utiliza decît cu consimţămîntul şi sub îndrumarea şefului. Constituie o avere colectivă, chivotul sfînt al clanului[1]. Devoţiunea faţă de ele le arată, de altfel, valoarea. Sînt mînuite cu respect, fapt demonstrat de solemnitatea gesturilor[2]. Li se poartă de grijă, sînt unse, frecate, lustruite, iar transportul lor dintr-o localitate în alta constituie prilejul unor ceremonii care dovedesc că deplasarea aceasta este un act de cea mai mare importanţă[3].

Or, churinga sînt, în sine, obiecte de lemn şi piatră, ca oricare altele ; nu se deosebesc de obiectele profane de acelaşi gen decît printr-o particularitate : prin faptul că pe ele este desenată sau gravată marca totemică. Ea şi numai ea le conferă caracterul sacru. Este drept că, după Spencer şi Gillen, churinga ar servi drept adăpost sufletului unui străbun, care i-ar conferi şi proprietăţile[4]. Strehlow declară interpretarea inexactă şi propune o alta, care nu diferă sensibil de precedenta : churinga ar fi considerat ca imaginea corpului unui străbun sau ca fiind chiar acel corp[5]. Sentimentele inspirate de un străbun s-ar reflecta asupra obiectului material, făcînd din acesta un fel de fetiş. Dar ambele concepţii – deosebindu-se, de altfel, doar prin textul mitului – au fost plămădite evident prea tîrziu pentru a mai face inteligibil caracterul sacru atribuit acestor churinga. În alcătuirea bucăţilor de lemn şi piatră, în aspectul lor exterior, nu există nimic predestinat a fi considerat ca sediu al sufletului unui strămoş sau ca o imagine a trupului său. Dacă oamenii au făurit un asemenea mit, este pentru ca să-şi explice veneraţia religioasă pe care obiectele acestea o inspiră, şi nu mitul a dat naştere acestei veneraţii. Explicaţia aceasta, ca atîtea alte explicaţii mitice, nu rezolvă întrebarea decît prin întrebarea însăşi, repetată în termeni uşor diferiţi ; căci a spune că churinga e sacru şi că are raporturi cu o fiinţă sacră înseamnă a spune în două moduri diferite acelaşi lucru, nu însă şi a-l explica. De altfel, conform mărturiei lui Spencer şi Gillen, chiar şi la arunta există churinga pe care bătrînii tribului le fabrică în văzul tuturor[6]. Ele nu

---

1. *Nat. Tr.,* p. 154 ; *North. Tr.,* p. 193. Ele reprezintă o marcă a colectivităţii, astfel că pot înlocui *bastoanele mesagerilor*, cu care sînt dotaţi indivizii din alte triburi, atunci cînd sînt trimişi pentru a invita grupări străine la vreo ceremonie (*Nat. Tr.* pp. 141-142).
2. *Ibid.*, p. 326. E locul să remarcăm că *bull-roarers* sînt utilizate în acelaşi mod (Mathews, *Aboriginal Tribes of North South Wales and Victoria*, in *Journal of Royal Society of North-South Wales*, XXXVIII, pp. 307-308).
3. *Nat. Tr.,* pp. 161, 250 şi urm.
4. *Ibid.*, p. 138.
5. Strehlow, I, *Vorworet, in fine*, II, pp. 76, 77 şi 82. La arunta, este chiar corpul unui străbun ; la loritja, doar o imagine.
6. La naşterea unui copil, mama arată tatălui locul unde crede că sufletul strămoşului a pătruns într-însa. Tatăl, însoţit de cîteva rude, se duce în acel loc şi caută un churinga pe care se crede că străbunul l-ar fi lăsat să cadă în clipa cînd s-a reîncarnat. Dacă este găsit, înseamnă că, fără îndoială, un vechi grup totemic l-a aşezat acolo (ipoteza aparţine lui Spencer şi Gillen). Dacă nu este descoperit, se face un nou churinga după o anume tehnică (*Nat. Tr.,* p. 132 ; cf. Strehlow, II, p. 80).

provin deci de la strămoşi. Au totuşi aproape aceeaşi eficienţă ca şi celelalte şi sînt păstrate cu aceeaşi grijă. În fine, există triburi întregi la care churinga nu este conceput ca asociat unui spirit[1]. Natura lor religioasă provine deci dintr-o altă sursă, care nu ar putea fi decît amprenta totemică pe care o poartă. Astfel că ritul se adresează mai curînd acestei imagini şi ea este cea care sfinţeşte obiectul pe care este gravată.

Mai există însă, la arunta şi la triburile din jur, alte două instrumente liturgice aflate într-o legătură evidentă cu totemul şi churinga, intrînd în alcătuirea lor : *nurtunja* şi *waninga*.

Nurtunja[2], pe care îl întîlnim la arunta din Nord şi la vecinii lor direcţi[3], este alcătuit dintr-un suport vertical care este fie o lance, fie un mănunchi de lănci, fie o simplă prăjină[4]. În jurul lor, se aşează tufe de ierburi, prinse cu centuri sau benzi împletite din păr. Deasupra se pune puf, dispus în cercuri sau în linii paralele, de sus în jos. Vîrful este decorat cu pene de şoim. Aceasta este, de altfel, forma cea mai generală sau tipică ; în funcţie de cazurile particulare, există diverse alte variante.[5]

Waninga este întîlnit numai la arunta din Sud, la urabunna şi loritja, neîntîlnindu-se într-o singură variantă. Redus la elementele cele mai esenţiale, el constă tot dintr-un suport vertical, format dintr-un băţ lung de peste un picior sau dintr-o lance cu o înălţime de mai mulţi metri, întretăiată cînd de una, cînd de două piese transversale[6]. În primul caz, are aspectul unei cruci. Spaţiul dintre braţele crucii şi extremităţile axului central e traversat în diagonală de şnururi făcute din păr omenesc sau din blană de oposum, strînse laolaltă şi constituind astfel o reţea în formă de romb. Atunci cînd sînt două bare transversale, şnururile merg de la una la alta şi, de aici, la baza suportului. Uneori, sînt acoperite cu un strat subţire de puf, destul de gros ca să le ascundă privirilor. Waninga are astfel aspectul unui adevărat drapel[7]. Deci, nurtunja şi waninga, care figurează într-o multitudine de rituri importante, fac obiectul

1. Este cazul la warramunga, urabunna, worgaia, umbaia, tjingilli, gnanji (*North. Tr.*, pp. 258, 275-76). Atunci, spun Spencer şi Gillen, «*They were regarded as of especial value because of their association with a totem*» (*Ibid.*, p. 276). Asemenea exemple există şi la arunta (*Nat. Tr.*, p. 156).
2. Strehlow scrie *tnatanja* (*op. cit.*, I, pp. 4-5).
3. La kaitish, ilpirra, unmatjera ; la aceştia din urmă foarte rar.
4. Prăjina e înlocuită uneori cu churinga lungi, aşezate cap la cap.
5. Uneori, în vîrful unui nurtunja, este suspendat un altul, mai mic. În alte cazuri, nurtunja are formă de cruce sau a literei T. Mai rar, suportul central lipseşte (*Nat. Tr.*, pp. 298-300, 360-364, 627).
6. Uneori, barele transversale sînt în număr de trei.
7. *Nat. Tr.*, pp. 231-234, 306-310, 627. În afară de nurtunja şi waninga, Spencer şi Gillen mai deosebesc şi un al treilea tip de stîlp sau drapel sacru : *kauaua* (*Nat. Tr.*, pp. 364, 370, 629) despre care mărturisesc deschis că nu au putut să-i afle funcţiile. Ei notează doar : kauaua «e privit ca fiind ceva comun membrilor tuturor totemelor». Dar, după Strehlow (III, p. 23, nota 2), kauaua ar fi nurtunja totemului Pisicii sălbatice. Cum animalul acesta este obiect al unui cult tribal, veneraţia de care se bucură nurtunja lui este comună întregului clan.

unui respect religios, asemănător celui inspirat de churinga. Confecţionarea şi înălţarea lor se face cu cea mai mare solemnitate. Fixate în pămînt sau purtate de oficiant, ele constituie punctul central al ceremoniei : în jurul lor se dansează şi se desfăşoară riturile. Pentru iniţiere, novicele este adus la baza unui nurtunja, special ridicat cu acest prilej. «Iată, i se spune, este un nurtunja al tatălui tău ; a slujit multor tineri». După care, iniţiatul trebuie să îmbrăţişeze nurtunja[1]. Sărutîndu-l, el intră în relaţie cu principiul religios considerat că locuieşte în el ; este o adevărată comuniune, care-i conferă tînărului forţa necesară pentru a suporta operaţia teribilă a subinciziei[2]. De altfel, nurtunja are un rol important în mitologia acestor societăţi. Miturile arată că, pe timpul strămoşilor uriaşi, teritoriul tribului era străbătut de grupuri compuse din indivizii aceluiaşi totem[3]. Fiecare avea cu sine un nurtunja. Cînd grupul îşi făcea tabăra, înainte de a se răzleţi pentru vînătoare, se fixa în pămînt un nurtunja în vîrful căruia erau agăţate churinga[4]. E ca şi cum i se încredinţa tot ceea ce era mai preţios. În acelaşi timp, era şi un stindard care servea grupului drept centru de reunire. Nu putem să nu fim frapaţi de analogiile dintre nurtunja şi stîlpul sacru din Omaha[5].

Or, caracterul sacru nu poate fi datorat decît faptului că waninga reprezintă, din punct de vedere material, totemul. Într-adevăr, liniile verticale sau inelele de puf care îl acoperă, şnururile de diferite culori care unesc braţele unui waninga cu axul central nu sînt dispuse arbitrar, după bunul plac al oficianţilor ; toate trebuie să aibă în mod obligatoriu o formă strict determinată de tradiţie care, în gîndirea indigenilor, reprezintă totemul[6]. Nu mai trebuie să ne întrebăm – ca în cazul unui churinga – dacă veneraţia pentru acest instrument de cult nu este decît reflexul celei pentru străbuni ; pentru că fiecare nurtunja şi fiecare waninga nu pot fi folosite decît la o singură ceremonie. Ele sînt confecţionate din nou, bucată cu bucată, ori de cîte ori este necesar şi, odată ritul îndeplinit, sînt golite de ornamente, iar elementele din care sînt compuse sînt împrăştiate[7]. Sînt doar imagini – şi încă imagini temporare – ale totemului şi, ca urmare, doar în această postură – şi numai în această postură – joacă un rol religios.

---

1. *North. Tr.,* p. 342 ; *Nat. Tr.,* p. 309.
2. *Nat. Tr.,* p. 255.
3. *Ibid.*, cap. X şi XI.
4. *Ibid.*, pp. 138, 144.
5. V. Dorsey, *Siouan Cults, XI^th Rep.*, p. 413 ; *Omaha Sociology, III^th Rep.*, p. 234. Este drept că fiecare trib are doar un stîlp sacru, în timp ce fiecare clan are un nurtunja. Principiul însă rămîne acelaşi.
6. *Nat. Tr.*, p. 232, 308, 313, 334 etc. ; *North. Tr.,* pp. 182, 186 etc.
7. *Nat. Tr.,* p. 346. Este drept că se spune că nurtunja reprezintă lancea strămoşului care, pe vremea lui Alcheringa, se afla în fruntea fiecărui clan. Este însă doar o reprezentare simbolică, nefiind un fel de relicvă asemenea unui churinga, care este considerat o emanaţie a străbunului. Caracterul secundar al interpretării este în acest caz evident.

Astfel încît churinga, nurtunja şi waninga îşi datorează natura religioasă doar faptului că poartă emblema totemică. Numai emblema este sacră. Ea conferă caracter sacru oricărui obiect pe care este reprezentată. Uneori este pictată pe stînci, iar aceste picturi sînt denumite *churinga ilkinia*, desenele sacre[1]. Decoraţiile cu care sînt împodobiţi oficianţii şi cei care asistă la ceremoniile religioase au acelaşi nume, femeile şi copiii neavînd voie să le privească[2]. În cursul anumitor rituri, se întîmplă ca totemul să fie desenat pe sol. Tehnica acestei operaţii dovedeşte deja sentimentele pe care le inspiră desenul şi valoarea superioară care i se atribuie ; desenul este executat pe un teren udat în prealabil, îmbibat cu sînge de om[3] ; vom vedea mai tîrziu că, prin el însuşi, sîngele constituie un element sacru, folosit doar în ceremoniile religioase. Apoi, odată imaginea executată, credincioşii rămîn în faţa ei, aşezaţi pe pămînt, într-o atitudine de devoţiune[4]. Am putea spune că o adoră, cu condiţia să dăm cuvîntului un sens apropiat de mentalitatea primitivă. Înţelegem deci că blazonul totemic este înconjurat de o aureolă religioasă şi că, pentru indienii din America de Nord, reprezintă un obiect de mare preţ.

Ca să înţelegem însă de ce reprezentările totemice sînt atît de sacre, nu e lipsit de interes să ştim în ce constau ele.

La indienii din America de Nord, aspectul exterior al animalului totemic este reprodus, cît se poate de fidel, de imaginile pictate, gravate sau sculptate. Procedeele sînt cele pe care le folosim şi astăzi în cazuri similare, dar sînt mai rudimentare. Nu la fel se petrec lucrurile în Australia ; şi este normal ca în societăţile australiene să căutăm originea acestor reprezentări. Deşi australianul se arată destul de capabil să imite, cel puţin într-o manieră rudimentară, formele lucrurilor[5], decoraţiile sacre par, de cele mai multe ori, străine de orice preocupare de acest gen, ele constînd din desene geometrice executate pe churinga sau pe corpul oamenilor. Sînt linii, drepte sau curbe, pictate în diverse moduri[6], ale căror ansambluri nu au şi nu pot avea decît un sens convenţional. Legătura dintre figură şi obiectul figurat este atît de indirectă şi diluată, încît nu poate fi observată de cineva neavizat. Doar membrii clanului pot spune care este sensul unei combinaţii de linii[7]. În general, bărbaţii şi femeile sînt reprezentaţi prin semicercuri, animalele prin cercuri sau spirale[8],

1. *Nat. Tr.,* pp. 614 şi urm., în special, p. 617 ; *North. Tr.,* p. 749.
2. *Nat. Tr.,* p. 624.
3. *Ibid.*, p. 179.
4. *Nat. Tr.,* p. 181.
5. V. exemplele lui Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.,* fig. 131. Sînt desene care reprezintă, de cele mai multe ori, animale, plante, capete umane etc., bineînţeles foarte schematic.
6. *Nat. Tr.,* p. 617 ; *North. Tr.,* pp. 716 şi urm.
7. *Nat. Tr.,* p. 145 ; Strehlow, II, p. 80.
8. *Ibid.*, p. 151.

urmele de animal sau om, prin linii punctate etc. Semnificaţia figurilor obţinute astfel este atît de arbitrară, încît un acelaşi desen poate avea două sensuri diferite pentru indivizii a două totemuri, reprezentînd pentru unii un animal, pentru ceilalţi un alt animal sau o plantă. Faptul e şi mai evident pentru nurtunja şi waninga. Fiecare reprezintă un totem diferit. Elementele, puţin numeroase şi foarte simple, care intră în compoziţia lor nu ar putea da naştere unor combinaţii foarte diferite. Rezultă că două nurtunja pot avea acelaşi aspect şi totuşi să exprime două lucruri diferite, de exemplu arbore de cauciuc sau emu[1]. În momentul confecţionării, nurtunja capătă un sens pe care şi-l păstrează pe toată durata ceremoniei, dar care este fixat prin convenţie.

Aceste fapte demonstrează că, dacă australianul este atît de înclinat să figureze totemuri, faptul nu se datorează dorinţei sale de a avea sub ochi un portret care să-i redeştepte mereu o senzaţie, ci, pur şi simplu, deoarece simte nevoia să-şi reprezinte ideea printr-un semn material şi exterior, oricare ar fi acesta. Nu putem înţelege încă ce l-a determinat pe omul primitiv să-şi înscrie pe corp sau pe diferite obiecte cunoştinţele despre totemul său, dar e important să constatăm natura acestei necesităţi, care a dat naştere unei mulţimi de reprezentări[2].

1. *Nat. Tr.*, p. 346.
2. Desenele şi picturile au, fără doar şi poate, caracter estetic ; ele reprezintă o primă formă de artă. Fiind mai ales un limbaj scris, rezultă că originile desenului şi ale descrierii se confundă. Se pare că omul a început să deseneze nu atît pentru a fixa pe lemn sau piatră forme frumoase care să-i încînte simţurile, cît pentru a-şi traduce material gîndirea (cf. Schoolcraft, *Indian Tribes*, I, p. 405 ; Dorsey, *Siouan Cults*, pp. 394 şi urm.).

Capitolul II

Credinţele propriu-zis totemice
(continuare)

II. Animalul totemic şi omul

Imaginile totemice nu sînt singurele lucruri sacre. Există fiinţe reale care, şi ele, fac obiectul riturilor datorită legăturilor lor cu totemul : în primul rînd, făpturile din speciile totemice şi membrii clanului.

I

Întrucît desenele care reprezintă totemul deşteaptă sentimente religioase, este firesc ca lucrurile reproduse de ele să aibă, într-o oarecare măsură, aceeaşi proprietate.

Marea majoritate a acestora sînt animale şi plante. De obicei, rolul profan al animalelor şi al plantelor este de a servi drept hrană ; caracterul sacru al animalului sau al plantei totemice se recunoaşte astfel prin faptul că este interzis consumului. Fără îndoială, pentru că sînt sacre, pot intra în compoziţia unor mese mistice şi vom vedea că servesc uneori la adevărate sacramente ; în mod normal însă, nu pot fi utilizate în alimentaţia obişnuită. Cel ce nu respectă interdicţia este expus unor pericole cît se poate de grave. Nu numai că grupul intervine pentru a reprima în mod artificial infracţiunea, dar se crede că sacrilegiul atrage după sine moartea. Se consideră că în planta sau animalul totemic sălăşluieşte un principiu de temut care pătrunde în organismul profan, îl dezorganizează şi îl distruge[1]. Doar bătrînii, la unele triburi, sînt scutiţi de interdicţie[2] ; vom vedea şi de ce.

---

1. V. cazurile semnalate de Taplin, *The Narrinyeri*, pp. 63 ; Howitt, *Nat. Tr.,* pp. 146, 769 ; Fison şi Howitt, *Kamilaroi a. Kurnai*, p. 169 ; Roth, *Superstition, Magic a. Medicine*, §150 ; Wyatt, *Adelaide a. Encounter Bay Tribe*, in Woods, p. 168 ; Meyer, *Ibid.*, p. 186.
2. Este cazul clanului warramunga (*North. Tr.,* p. 168).

Totuşi, dacă prohibiţia este formală la unele triburi[1] – cu excepţiile pe care le vom menţiona –, e de necontestat că ea se atenuează pe măsură ce vechea organizare totemică slăbeşte. Restricţiile care se menţin demonstrează însă că atenuările nu sînt acceptate fără dificultăţi. De exemplu, acolo unde e permis să se mănînce din planta sau animalul sacru, libertatea nu este deplină ; nu se pot consuma dintr-o dată decît cantităţi mici. A depăşi măsura este o eroare rituală cu consecinţe grave[2]. În alte locuri, interdicţia subzistă pentru acele părţi considerate a fi cele mai preţioase, adică cele mai sacre ; de exemplu, ouăle sau grăsimea[3]. În fine, uneori consumarea e îngăduită fără rezerve doar pentru animalele care nu au ajuns la deplina maturitate[4], considerîndu-se că, în cazul lor, natura sacră nu este încă împlinită. Bariera care izolează şi protejează fiinţa totemică cedează deci foarte lent, opunînd rezistenţă, ceea ce dovedeşte valoarea ei iniţială[5].

Este adevărat că, după Spencer şi Gillen, respectivele restricţii n-ar fi rămăşiţele unei prohibiţii riguroase pe cale de a se atenua ci, dimpotrivă, preludiul unei interdicţii care abia ar începe să-şi facă apariţia. Iniţial, libertatea consumului ar fi fost deplină, limitările fiind relativ recente. Cei doi autori invocă în sprijinul tezei lor următoarele două fapte : mai întîi, aşa cum tocmai am arătat, există ocazii solemne în care indivizii sau şeful unui clan nu numai că au voie, dar chiar sînt obligaţi să consume din animalul sau planta totemică. Apoi, miturile relatează că strămoşii fondatori ai clanului mîncau regulat din totem ; or, asemenea povestiri nu pot fi înţelese decît ca un ecou al timpurilor în care prohibiţiile actuale n-ar fi existat. Dar faptul că în cursul anumitor ceremonii religioase solemne consumarea, de altfel moderată, a totemului este obligatorie, din punct de vedere ritual, nu implică nicicum că acesta ar fi devenit o hrană obişnuită. Dimpotrivă, alimentul consumat la mesele mistice este esenţialmente sacru şi, prin urmare, interzis profanilor. Cît despre mituri, a le atribui cu uşurinţă valoarea de document istoric înseamnă a proceda conform unei metode sumare. În general, obiectul lor este mai curînd să interpreteze riturile existente, decît să comemoreze evenimentele trecutului ; ele constituie mai curînd o explicaţie a prezentului, decît una a istoriei. În speţă, tradiţiile conform cărora strămoşii dintr-o epocă fabuloasă ar fi mîncat din totem sînt într-un acord perfect cu credinţele şi riturile încă în vigoare. Bătrînii şi cei ajunşi la înalte demnităţi religioase sînt scutiţi de interdicţiile la care sînt supuşi cei mai mulţi

1. De exemplu, la warramunga, urabunna, wonghibon, yuin, wotjobaluk, buandik, ngeumba etc.
2. În clanul kaitish, dacă un membru consumă prea mult din totem, membrii celeilalte fratrii recurg la o manevră magică prin care consideră că îl ucid (*North. Tr.*, p. 294. Cf. *Nat. Tr.*, p. 204 ; Langloh Parker, *The Euahlayi Tribe*, p. 20).
3. *Nat. Tr.*, p. 202 şi nota ; Strehlow, II, p. 58.
4. *North. Tr.*, p. 173.
5. *Nat. Tr.*, pp. 207 şi urm.

dintre indivizi[1] : fiind ei înşişi sfinţi, ei pot consuma un lucru sfînt. De altfel, regula nu este specifică totemismului, o regăsim la religii dintre cele mai diferite. Or, eroii din vechime sînt aproape zei. Pare deci firesc că ei s-au putut hrăni cu alimente sacre[2], ceea ce nu înseamnă că simplii profani ar avea aceleaşi drepturi[3].

Totuşi, nu este sigur şi nici măcar verosimil că prohibiţia ar fi fost vreodată absolută. La nevoie, de exemplu atunci cînd indigenul e flămînd şi nu are cu ce să se hrănească, se pare că interdicţia poate fi încălcată[4], cu atît mai mult cînd totemul era un aliment de care omul nu se poate lipsi. Există, de exemplu, un mare număr de triburi la care totemul este apa, pentru care prohibiţia strictă ar fi practic imposibilă. Totuşi, chiar şi în acest caz, anumite condiţii îi limitează folosinţa, demonstrînd că este vorba despre o derogare de la principiul recunoscut. La indigenii kaitish şi warramunga, cel ce are acest totem nu poate bea apă după plac ; nu poate scoate apă din puţ şi poate lua apă doar din mîinile unui al treilea, care, în mod obligatoriu, aparţine unei alte fratrii[5]. Complexitatea procedurii şi neajunsurile care rezultă sînt un mod de a recunoaşte că accesul la obiectul sacru nu este liber. O aceeaşi regulă se aplică, în unele triburi din centru, ori de cîte ori se consumă un totem, din necesitate sau din alte cauze. Să mai adaugăm că atunci cînd nici respectiva procedură nu poate fi îndeplinită, adică atunci cînd individul este singur sau înconjurat doar de membrii fratriei sale, se poate lipsi – dacă e neapărat necesar – de orice intermediar. Vedem deci că interdicţia cunoaşte diverse gradaţii.

Totuşi, ea se întemeiază pe nişte idei atît de înrădăcinate în conştiinţe, încît supravieţuieşte adesea raţiunilor sale iniţiale de a fi. Am văzut că diferitele clanuri dintr-o fratrie sînt doar subdiviziuni ale unui clan iniţial care s-a dezmembrat. A existat deci un moment cînd toate aveau un acelaşi totem ; ca urmare, acolo unde amintirea originii comune nu s-a şters complet, fiecare clan continuă să se simtă solidar cu altele şi să considere că totemurile acestora nu-i sînt străine. Este motivul pentru care individul nu poate consuma neîngrădit din totemurile altor clanuri din fratrie ;

---

1. V. *supra*, p. 125.
2. Trebuie să mai ţinem cont şi de faptul că, în mituri, străbunii nu sînt niciodată reprezentaţi ca hrănindu-se din totem *în mod regulat*. Dimpotrivă, consumarea acestuia constituie o excepţie. După Strehlow, alimentaţia lor normală e cea a animalului totemic (v. Strehlow, I, p. 4).
3. De altfel, teoria se bazează în întregime pe o ipoteză cu totul arbitrară : Spencer şi Gillen, ca şi Frazer, admit că triburile din centrul Australiei, arunta în special, reprezintă forma cea mai arhaică şi, ca atare, cea mai pură a totemismului. Vom arăta de ce ipoteza nu ne pare verosimilă. Probabil că autorii n-ar fi acceptat atît de uşor ipoteza pe care o susţin, dacă nu ar fi refuzat să vadă în totemism o religie şi, deci, dacă n-ar fi ignorat caracterul sacru al totemului.
4. Taplin, *The Narrinyeri*, p. 64 ; Howitt, *Nat. Tr.,* pp. 145 şi 147 ; Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 202 ; Grey, *loc. cit.* ; Curr., III, p. 462.
5. *North. Tr.,* pp. 160, 167. Nu e suficient ca intermediarul să aibă un alt totem ; totemul unei fratrii este, într-o măsură oarecare, interzis chiar şi pentru membrii fratriei care au un alt totem.

nu poate nici măcar să le atingă, decît dacă planta sau animalul interzis îi sînt oferite de către un membru al unei alte fratrii[1].

O reminiscenţă de acelaşi gen se referă la totemul matern. Există motive serioase să credem că, la origine, totemul era transmis pe linie maternă. Acolo deci unde a intrat în obicei o transmitere pe linie paternă, faptul s-a petrecut după ce multă vreme s-a aplicat principiul opus : prin urmare, copilul avea totemul mamei, fiind supus interdicţiilor acestuia. Or, în unele triburi, la care copilul moşteneşte astăzi totemul tatălui, se menţine un element din interdicţiile care protejau iniţial totemul mamei : nu poate fi mîncat în orice cantitate[2]. Totuşi, nimic nu mai corespunde prohibiţiei în prezent.

Interdicţiei de consum i se adaugă adesea aceea de a ucide sau, dacă totemul este o plantă, de a o culege[3]. Şi aici există multe excepţii şi fapte tolerate. Există situaţii de forţă majoră cînd, de exemplu, totemul este animal dăunător[4] sau cînd hrana devine insuficientă. Există chiar triburi în care este interzisă vînătoarea în propriul folos a animalului al cărui nume îl poartă vînătorul, fiind totuşi permisă uciderea lui în folosul altuia[5]. În general însă, modul cum e ucis arată că este într-o oarecare măsură ilicit. Omul îşi cere iertare pentru greşeală, îşi mărturiseşte întristarea şi repulsia[6] şi ia măsurile necesare ca animalul să sufere cît mai puţin cu putinţă[7].

În afară de interdicţiile fundamentale, sînt citate cazuri de interdicţie a contactului dintre om şi totem. Astfel, la indigenii omaha, în clanul Elanului, nimeni nu poate atinge vreo parte din corpul

1. *North. Tr.*, p. 167. Ne putem explica mai bine acum de ce, atunci cînd nu există o interdicţie, cealaltă fratrie este cea care urmăreşte reprimarea sacrilegiului, fiind cea mai interesată ca regula să fie respectată. Într-adevăr, conform credinţei, atunci cînd regula e violată, specia totemică nu se va mai reproduce din abundenţă. Or, cei ce o pot consuma regulat sînt tocmai membrii celeilalte fratrii.
2. Este cazul la loritja (Strehlow, II, pp. 60, 61), worgaia, warramunga, walpari, mara, anula, binbinga (*North. Tr.*, pp. 166, 171, 173). Consumul este permis la warramunga şi walpari, dar atunci cînd este oferit de un membru al celeilalte fratrii. Spencer şi Gillen remarcă (p. 167, n. 1) faptul că totemul tatălui şi cel al mamei sînt supuse unor reglementări deosebite. Desigur că oferta vine, în ambele cazuri, de la cealaltă fratrie. În cazul totemului patern sau al totemului propriu-zis, el este chiar de resortul acesteia, iar în cazul totemului matern, situaţia este inversă. Fără îndoială că principiul a fost stabilit mai întîi pentru prima şi apoi s-a extins în mod mecanic la cea de-a doua, deşi situaţia era diferită. Odată stabilită regula excepţiei pentru cazul în care el este oferit de cineva din fratria cealaltă, ea s-a aplicat fără modificări în cazul totemului matern.
3. De exemplu, la warramunga (*North. Tr.*, p. 166), wotjobaluk, buandik, kurnai (Howitt, pp. 146-147), narrinyeri (Taplin, *Narrinyeri*, p. 63).
4. Şi nu în toate cazurile. Membrii arunta din totemul Ţînţarilor nu pot ucide insecta nici chiar dacă-i deranjează ; ei pot doar s-o alunge (Strehlow, II, p. 58 ; cf. Taplin, p. 63).
5. La kaitish, unmatjera (*North. Tr.*, p. 160). În unele cazuri, se poate ca un bătrîn să dăruie churinga unui tînăr dintr-un totem diferit, ceea ce-i va permite tînărului să vîneze mai uşor animalul ce serveşte de totem donatorului (*Ibid.*, p. 272).
6. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 146 ; Grey, *op. cit.*, II, p. 228 ; Casalis, *Basoutos*, p. 221. La aceştia din urmă, «ei trebuie să se purifice după ce au comis un asemenea sacrilegiu».
7. Strehlow, II, pp. 58, 59, 61.

masculului ; într-un subclan al Taurului, nu este permisă atingerea capului animalului[1]. Asemenea cazuri sînt însă rare, fiind firesc să constituie excepţii, de vreme ce, în mod normal, omul trebuie să poarte cu el o imagine a totemului sau ceva care să i-o amintească[2]. Tatuajul şi obiceiurile totemice ar fi impracticabile dacă orice contact ar fi interzis. Vom vedea, de altfel, că o asemenea interdicţie nu există în Australia, ci doar în societăţile în care totemismul s-a depărtat de forma sa originară, fiind de dată recentă şi datorîndu-se, probabil, unor idei care nu au nimic totemic[3].

Dacă vom compara asemenea interdicţii cu cele al căror obiect este emblema totemică vom observa, contrar aşteptărilor, că acestea din urmă sînt mai numeroase, mai severe şi mult mai imperative ca primele. Figurile reprezentînd totemul sînt înconjurate de un respect mult superior celui datorat fiinţei a cărei formă o reproduce figura. Churinga, nurtunja, waninga nu pot fi manipulate de femei sau de către neiniţiaţi, ei neputînd nici măcar să le privească decît în mod excepţional şi de la distanţă. Dimpotrivă, animalul sau planta care dau nume clanului pot fi privite şi atinse de toţi. Churinga sînt păstrate într-un fel de templu, acolo unde nu pătrunde nici un zgomot venind dinspre lumea profană ; este tărîmul lucrurilor sfinte. Dimpotrivă, animalul şi plantele totemice trăiesc pe un teren profan, contopindu-se cu viaţa comună. Şi cum numărul şi importanţa interdicţiilor ce separă un lucru sacru şi-l împiedică să circule corespund gradului de sfinţenie cu care este investit, ajungem la o concluzie importantă, şi anume că *imaginile fiinţei totemice sînt mai sacre decît fiinţa totemică însăşi.* În plus, în ceremoniile cultului, primul loc îl deţin churinga şi nurtunja ; animalul apare doar în mod excepţional. Într-un rit despre care vom mai vorbi[4], el este folosit la masa religioasă, dar nu are un rol activ. Indigenii arunta dansează în jurul unui nurtunja, se adună în faţa

1. Dorsey, *Omaha Sociology, III^rd Rep.*, pp. 225, 231.
2. Casalis, *Ibid.*
3. Chiar şi la omaha, nu e sigur că interdicţiile privind contactul sînt de natură pur totemică ; multe dintre ele nu au nici o legătură cu animalul care serveşte de totem clanului. Astfel, într-un subclan al Vulturului, interdicţia constă în a nu atinge capul de taur (Dorsey, *op. cit.*, p. 239) ; într-un alt subclan, cu acelaşi totem, nu se pot atinge obiectele de cupru coclit, cărbunele de lemn etc. (*Ibid.*, p. 245). Nu mai vorbim despre interdicţiile menţionate de Frazer, cum sînt cele de a rosti numele sau a privi un animal sau o plantă, fiind şi mai incert că ele ar fi de origine totemică, excepţie făcînd, poate, cele observate la tribul bechuana (*Totemism*, pp. 12-13). Frazer admite cu o prea mare uşurinţă că interdicţia de a mînca sau atinge animalul depinde în mod necesar de credinţele totemice. Alţii l-au urmat. În Australia există însă un caz în care nu e îngăduit să priveşti totemul. După Strehlow (II, p. 59), la arunta şi loritja, cel ce are luna drept totem n-o poate privi timp îndelungat ; altfel ar muri de mîna unui duşman. Este însă un caz unic. Nu trebuie să pierdem din vedere că totemurile astronomice nu sînt cu adevărat primitive în Australia ; prohibiţia poate fi produsul unei elaborări complexe. Ipoteza e confirmată de faptul că, la euahlayi, interdicţia de a privi luna se aplică tuturor mamelor şi copiilor, indiferent de totem (L.Parker, *The Euahlayi*, p. 53).
4. V. Cartea II, cap.2, § 2.

imaginii totemului şi îl adoră ; niciodată o asemenea demonstraţie nu se adresează totemului însuşi. Dacă acesta e sfînt, iniţiatul trebuie să intre în comuniune cu el atunci cînd pătrunde în viaţa religioasă ; dar am văzut că momentul cel mai solemn al iniţierii e cel în care novicele pătrunde în sanctuarul unde se păstrează churinga. Atunci el intră în comuniune cu ele şi cu nurtunja. Reprezentările totemului au deci o eficacitate mai mare decît totemul însuşi.

II

Ar trebui să stabilim acum locul omului în sistemul religios.

Sîntem înclinaţi, în virtutea obişnuinţei şi chiar a limbajului, să concepem omul obişnuit, credinciosul simplu, ca pe o fiinţă esenţialmente profană. S-ar putea ca o asemenea concepţie să nu fie adevărată pentru nici o religie[1]. În orice caz, ea nu se aplică totemismului. Fiecare membru al clanului este investit cu un caracter sacru, nu cu mult inferior celui al animalelor. Motivul acestei sfinţenii personale este acela că omul se consideră nu numai un om obişnuit ci şi un animal sau o plantă din specia totemică, al cărei nume îl poartă.

Or, identitatea de nume poate trece drept indentitate de natură, prima fiind considerată pur şi simplu ca un indiciu exterior al celeilalte, pe care o presupune în mod logic. Pentru primitiv, numele nu reprezenta doar un cuvînt, o combinaţie de sunete ; el aparţine fiinţei, ca o parte esenţială a ei. Un membru din clanul Cangurului poartă el însuşi numele de cangur ; într-un anume sens, este un animal din acea specie. «Omul, arată Spencer şi Gillen, consideră fiinţa care îi slujeşte de totem ca identificîndu-se cu el însuşi. Discutînd cu un indigen, el ne-a arătat fotografia pe care tocmai i-o făcusem, zicînd : „Este exact acelaşi lucru cu mine !”. La fel stau lucrurile şi în ce priveşte cangurul». Cangurul era totemul lui[2]. Fiecare individ are deci o natură dublă : în el coexistă două fiinţe, un om şi un animal.

Pentru a conferi acestei dualităţi, atît de stranie pentru noi, o aparenţă de inteligibilitate, primitivul a conceput mituri care, fără îndoială, nu explică nimic, ci doar deplasează problema, atenuînd astfel dificultatea logică. Variantele lor diferă în detalii, dar sînt construite toate conform aceluiaşi plan : obiectivul lor este să demonstreze că între om şi animalul totemic există legături de genealogie, de rudenie, şi că prin aceste legături de origine, reprezentate

1. Poate că nu există nici o religie care să facă din om o fiinţă exclusiv profană. Pentru creştin, sufletul pe care-l purtăm fiecare în noi, şi care constituie esenţa personalităţii, are ceva sacru. Vom vedea că această concepţie despre suflet este tot atît de veche precum însăşi gîndirea religioasă. Dar locul omului în ierarhia religioasă poate fi unul mai mult sau mai puţin important.
2. *Nat. Tr.*, p. 202.

în chip diferit, se poate explica natura lor comună. De exemplu, narrinyeri şi-au imaginat că, la început, oamenii aveau puterea să se prefacă în animale[1]. Alte societăţi australiene consideră că oamenii s-au tras, nu se ştie cum, fie din nişte animale stranii[2], fie din nişte fiinţe mixte, intermediare între cele două regnuri[3], fie din nişte creaturi informe, greu de imaginat, fără organe şi membre, la care diversele părţi ale trupului abia dacă puteau fi schiţate[4]. Anumite fiinţe mitice, reprezentate uneori sub formă de animale, ar fi intervenit, transformînd în oameni aceste fiinţe ambigue şi fără nume, care reprezentau, după Spencer şi Gillen, «o fază de tranziţie de la stadiul de om la cel de animal»[5]. Transformările sînt reprezentate ca fiind operaţii violente, cu caracter cvasichirurgical. Omul a fost sculptat din această masă amorfă cu ajutorul unei securi sau, atunci cînd executantul era o pasăre, cu ciocul, membrele i-au fost despărţite unele de altele, i s-au făcut gură şi nări[6]. Şi în America găsim asemenea legende, cu deosebirea că, dată fiind mentalitatea mai dezvoltată a acestor popoare, reprezentările nu sînt atît de confuze şi tulburătoare pentru gîndire. Uneori, un personaj legendar ar fi metamorfozat în om animalul eponim al clanului, printr-un act izvorît din propria lui putere[7]. Alteori mitul încearcă să explice cum, printr-o suită de evenimente aproape naturale, printr-o evoluţie spontană, animalul însuşi s-a transformat, sfîrşind prin a căpăta formă umană[8].

Este drept că există societăţi (haida, tlinkit, tsimshian) în care nu se admite faptul că omul s-ar fi născut dintr-un animal sau o plantă. Ideea afinităţii dintre animalul din specia totemică şi

1. Taplin, *The Narrinyeri*, pp. 59-61.
2. La unele clanuri warramunga, de exemplu (*North. Tr.,* p. 162).
3. La urabunna (*North. Tr.*, p. 147). Chiar cînd ni se spune că aceste prime fiinţe erau oameni, în realitate erau oameni doar pe jumătate, avînd, în acelaşi timp, natură animală. Este cazul la unii indigeni unmatjera (*Ibid.*, pp. 153-154). Sînt moduri de a gîndi de o confuzie deconcertantă, pe care trebuie totuşi să le acceptăm aşa cum sînt. A căuta să lămurim stranietatea lor, ar însemna să le denaturăm (cf. *Nat. Tr.,* p. 119).
4. La unele clanuri arunta (*Nat. Tr.,* pp. 388 şi urm.) şi unmatjera (*North. Tr.*, p. 153).
5. *Nat. Tr.,* p. 389. Cf. Strehlow, I, pp. 2-7.
6. Strehlow, I, pp. 2 şi urm. Fără îndoială că în această temă mistică există un ecou al riturilor de iniţiere. Iniţierea face şi ea din tînăr un om deplin, implicînd, pe de altă parte, adevărate intervenţii chirurgicale (circumcizie, subincizie, extracţia dinţilor etc.). La fel poate fi concepută şi crearea celor dintîi oameni.
7. Este cazul celor 9 clanuri moqui (Schoolcraft, *Indian Tribes*, IV, p. 86), al clanului cocorului din triburile ojibway (Morgan, *Ancient Society*, p. 180), al clanurilor nootka (Boas, *VIth Rep.on the North-West Tribes of Canada,* p. 43) etc.
8. Aşa s-ar fi format clanul Ţestoasei la irochezi. Un grup de broaşte ţestoase ar fi fost obligate să părăsească locul în care trăiau şi să-şi caute altă locuinţă. Una dintre ele, cea mai mare, a suportat anevoie mişcarea, din cauza căldurii. Făcînd eforturi prea mari, a ieşit din carapace. Transformarea, odată începută, a continuat de la sine, ţestoasa ajungînd om – strămoşul clanului (Erminnie A.Smith, *The Myths of the Iroquois, IId Rep.*, p. 77). Clanul Racului de la populaţiile choctaw ar fi luat naştere în acelaşi mod. Oamenii ar fi surprins nişte raci ce trăiau în apropiere şi, aducîndu-i printre ei, i-ar fi învăţat să vorbească, să meargă şi, în cele din urmă, i-au adoptat în societatea lor (Catlin, *North American Indians*, II, p. 128).

membrii clanului s-a menţinut totuşi, ea fiind exprimată de mituri diferite de cele precedente. Iată una dintre temele fundamentale. Strămoşul eponim este prezentat drept fiinţă omenească dar, în urma unor peripeţii, el ar fi fost nevoit să trăiască o perioadă de timp mai mică sau mai mare printre animale fabuloase, care au dat numele clanului. Ca urmare a legăturilor intime şi îndelungate, a început să semene atît de mult cu noii lui tovarăşi încît, revenind printre oameni, nu a mai fost recunoscut. Astfel că i s-a dat numele animalului cu care semăna. În urma şederii în ţara mitică a adus el emblema totemică şi puterile şi virtuţile care decurg din ea[1]. Şi în acest caz, ca şi în cele precedente, omul e considerat a lua parte la natura animalului, deşi participarea sa e concepută oarecum diferit[2].

Prin urmare, şi omul este un obiect sacru. Caracterul sacru, difuz în organism, este vizibil în unele locuri privilegiate. Anumite organe şi ţesuturi sînt marcate în mod special – mai ales sîngele şi părul.

Sîngele este sfînt, atît de sfînt, încît la triburile australiene centrale el este adesea utilizat la consacrarea celor mai importante instrumente de cult. Nurtunja, de exemplu, era uns de sus pînă jos, în anumite cazuri, cu sînge de om[3]. Cei din clanul Emuului, la arunta, desenau emblema sacră pe un teren îmbibat cu sînge[4]. Vom vedea mai tîrziu că stîncile care reprezentau plante şi animale totemice erau stropite cu sînge[5]. Nu există ceremonie religioasă la care sîngele să nu fie prezent[6]. În cursul inţierii, bărbaţii îşi deschid venele, stropindu-l pe novice cu sînge ; sîngele acesta este atît de

1. Iată, drept exemplu, o legendă tsimashin. La o vînătoare, un indian s-a întîlnit cu un urs negru pe care l-a luat cu dînsul, l-a învăţat să prindă somoni şi să construiască bărci. Timp de doi ani, omul şi ursul au rămas împreună, după care vînătorul s-a întors în satul natal. Oamenilor însă le era teamă de dînsul, deoarece semăna cu un urs. Nu putea nici să vorbească, nici să mănînce altceva decît alimente crude. A fost, atunci, frecat cu ierburi magice, şi el şi-a reluat înfăţişarea iniţială. Mai tîrziu, la nevoie, îi chema pe prietenii lui urşii, iar ei îi veneau în ajutor. Construise o casă pe faţada căreia a pictat un urs, iar sora lui a ţesut o pătură, pe care o folosea la dans şi pe care desenase de asemenea un urs. Descendenţii ei şi-au luat ursul drept emblemă (Boas, *Kwakiutl*, p. 323, cf. *Vth Rep. on the N.W.Tribes of Canada*, pp. 23, 29 şi urm. ; Hill Tout, *Rep. on the Ethnology of the Statlumh of British Columbia*, in *JAI,* 1905, XXXV, p. 150).
Astfel reiese neajunsul de a face dintr-o asemenea înrudire mistică dintre om şi animal o trăsătură distinctivă a totemismului, aşa cum propune Van Gennep (*Totémisme et méthode comparative*, in *Revue de l'histoire des religions*, vol. LVIII, 1908, iulie, p. 55). Înrudirea este o expresie mitică a unor fapte profunde şi poate lipsi, fără ca trăsăturile esenţiale ale totemismului să dispară. Fără îndoială că între indivizii clanului şi animalul totemic există întotdeauna legături strînse, dar ele nu sînt neapărat de consanguinitate, chiar dacă, în general, sînt concepute astfel.
2. De altfel, există mituri tlinkit în care raportul de descendenţă dintre om şi animal este atestat. Se spune că orice clan s-a ivit dintr-o uniune mixtă, dacă putem spune aşa, în care fie bărbatul, fie femeia era un animal din specia al cărei nume îl purta clanul (Swanton, *Social Condition, Beliefs etc. of the Tlingit Indians*, *XXVIth Rep.* pp. 415-418).
3. *Nat. Tr.,* p. 284.
4. *Ibid.*, p. 179.
5. V. Cartea III, cap.II. Cf. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 184, 201.
6. *Nat. Tr.*, pp. 204, 262, 284.

sacru, încît femeile nu pot participa atîta vreme cît curge ; nu au voie să-l vadă, aşa cum nu pot privi un churinga[1]. Sîngele pierdut de tînărul iniţiat în timpul operaţiilor violente este considerat că posedă virtuţi speciale : el este utilizat la comuniuni[2]. Sîngele scurs în timpul subinciziei, la arunta, este adunat cu pioşenie şi îngropat într-un anume loc, un obiect din lemn semnalînd trecătorului că locul este sfînt ; nici o femeie nu se poate apropia de el[3]. Tot prin sfinţenia sîngelui se explică rolul religios al argilei roşii, utilizată şi ea frecvent la ceremonii ; cu ea se freacă churinga şi se fac decoraţii ritualice[4]. Din cauza culorii, se consideră că se înrudeşte cu sîngele. Chiar şi depozitele de argilă din diferitele zone ale teritoriului arunta sînt socotite ca fiind sînge coagulat pe care l-au lăsat să curgă pe pămînt eroinele din epoca mitică[5].

Şi părul are proprietăţi asemănătoare. Indigenii din centrul Australiei poartă centuri din păr de om, ale căror funcţii religioase le-am semnalat : sînt folosite ca fîşii cu care se înfăşoară anumite obiecte de cult[6]. Dacă un om împrumută un churinga altuia, cel din urmă îi oferă un obiect drept cadou, în semn de recunoştinţă ; cele două obiecte au o valoare echivalentă[7]. Tăierea părului este un act ritual, gestul fiind însoţit de anumite ceremonii : individul rămîne ghemuit la pămînt, cu faţa către direcţia în care se consideră că a făcut popas strămoşul fabulos din care a descins clanul mamei[8].

Din acelaşi motiv, de cum moare cineva, i se taie părul pentru a fi depus într-un loc îndepărtat, ferit de privirile femeilor şi ale neiniţiaţilor ; acolo, departe de ochii profanilor, se confecţionează centurile[9].

Am putea semnala şi alte ţesuturi cu proprietăţi analoge : perciunii, prepuţul, grăsimea ficatului etc.[10] Multiplicarea exemplelor ar deveni însă superfluă ; prin cele precedente, putem dovedi că în om există ceva care îndepărtează profanul, avînd eficienţă religioasă ; cu alte cuvinte, organismul omului tăinuieşte un principiu sacru care, în anumite împrejurări, se manifestă în afara lui.

1. La dieri şi parnkalla. V. Howitt, *Nat. Tr.,* pp. 658, 661, 668, 669-671.
2. La warramunga, mama bea sîngele scurs la circumcizie (*North. Tr.,* p. 352). La indienii binbinga, iniţiatul linge sîngele de pe cuţitul ce a servit la subincizie (*Ibid.,* p. 368). În general, sîngele provenit din părţile genitale este considerat excepţional de sacru (*Nat. Tr.*, p. 464 ; *North. Tr.*, p. 598).
3. *Nat. Tr.*, p. 268.
4. *Ibid.*, pp. 144, 568.
5. *Ibid.*, pp. 442, 464. Mitul este general în Australia.
6. *Ibid.*, p. 627.
7. *Ibid.*, p. 466.
8. *Ibid.* Dacă prescripţiile nu sînt respectate cu rigurozitate, există pericolul ca asupra individului să se abată mari nenorociri.
9. *Nat. Tr.*, p. 358 ; *North. Tr.,* p. 604.
10. Prepuţul, odată detaşat prin circumcizie, este uneori ascuns privirilor, la fel ca şi sîngele. El are virtuţi speciale, de exemplu asigură fecunditatea anumitor specii de vegetale şi animale (*North. Tr.,* pp. 353-354). Perciunii sînt echivalenţi cu părul, fiind trataţi la fel (*North. Tr.,* pp. 544, 604). Ei au un anume rol în mituri (*Ibid.*, p. 158). Grăsimea are un caracter sacru, rezultat din utilizarea ei în unele rituri funerare.

Principiul nu se deosebeşte de cel care conferă caracter religios totemului. Am văzut că diversele materiale în care se încarnează intră în compoziţia rituală a instrumentelor de cult (nurtunja, desene totemice) sau slujesc la ungerea rituală, al cărei scop este să redeştepte virtuţile unor churinga sau ale stîncilor sacre ; toate aparţin aceleiaşi specii.

Totuşi, demnitatea religioasă inerentă oricărui membru al clanului nu este egală pentru fiecare. Bărbaţii o au într-o măsură mai mare decît femeile ; faţă de ei, femeile sînt aproape profane[1]. Apoi, ori de cîte ori are loc o adunare a grupului totemic sau a tribului, bărbaţii formează o tabără aparte, deosebită de cea a femeilor şi inaccesibilă lor[2]. Există însă diferenţe şi în ce priveşte modalitatea în care sînt indivizii marcaţi de caracterul religios. Tinerilor neiniţiaţi le lipseşte cu desăvîrşire, drept care nu sînt admişi la ceremonii, iar bătrînii îl posedă la maxim. Bătrînii sînt atît de sfinţi încît chiar anumite fapte interzise vulgului le sînt permise : ei pot consuma din animalul totemic sau, aşa cum am văzut, există triburi unde sînt scutiţi de orice interdicţie alimentară.

Trebuie să ne ferim deci a vedea în totemism o zoolatrie. Faţă de animalele sau plantele al căror nume îl poartă, omul nu are atitudinea credinciosului faţă de zeu, deoarece el însuşi aparţine lumii sacrului. Legăturile sînt mai curînd ca între două fiinţe situate la acelaşi nivel şi de valoare egală. Am putea spune chiar că, în anumite cazuri, animalul pare să ocupe un loc cu puţin superior în ierarhia lucrurilor sacre. Din acest motiv, uneori, este numit tatăl sau bunicul celor din clan ; ceea ce demonstrează că se simt faţă de el într-o stare de dependenţă morală[3]. Se mai întîmplă adesea ca expresiile întrebuinţate să denote mai curînd un sentiment de egalitate. Animalul totemic e considerat prietenul, fratele mai mare al oamenilor[4], căci legăturile dintre el şi indivizi se aseamănă cu cele ce-i unesc pe membrii aceleiaşi familii ; animalele şi oamenii sînt plămădiţi din aceeaşi carne, cum spun indigenii buandik[5]. În virtutea acestei înrudiri, omul vede în animalele speciei totemice nişte fiinţe binefăcătoare pe al căror ajutor se poate bizui. Le cere sprijinul[6],

1. Nu putem spune că femeia este absolut profană. În mituri, cel puţin la arunta, rolul ei religios este cu mult mai important decît în realitate (*Nat. Tr.*, pp. 195-196). Chiar şi azi, ea ia parte la anumite rituri de iniţiere. În fine, sîngele femeii are virtuţi religioase (v. *Nat. Tr.*, p. 464 ; Cf. *La prohibition de l'inceste et ses origines, Année Sociol.*, I, pp. 51 şi urm.). De situaţia complexă a femeii depind interdicţiile exogamice. Nu ne referim la ele întrucît privesc mai ales problema organizării domestice şi matrimoniale.
2. *Nat. Tr.*, p. 460.
3. La wakelbura, după Howitt, p. 146 ; la bechuana, după Casalis, *Basoutos*, p. 221.
4. La buandik, kurnai (Howitt, *Ibid.*) ; la arunta (Strehlow, II, p. 58).
5. Howitt, *Ibid.*
6. Pe rîul Tully, spune Roth (*Superstition, Magic and Medicine*, in *North Queensland Ethnog.*, nr.5, §74), cînd indianul merge la culcare sau se scoală dimineaţa, el pronunţă în şoaptă numele animalului, care este şi numele lui. Scopul acestei practici este să-l facă priceput şi norocos la vînătoare sau să-l ferească de ame-

iar ele îl ajută la vînătoare, îl avertizează de pericolele de care trebuie să se ferească[1]. În schimb, el le menajează şi nu le tratează cu brutalitate[2] ; grija pe care le-o poartă nu se aseamănă însă cu un cult.

Se pare chiar că omul are uneori un fel de drept mistic de proprietate asupra totemului. Interdicţia de a-l ucide şi mînca se aplică, fireşte, doar membrilor clanului ; ea nu s-ar putea extinde la persoane străine fără a face viaţa imposibilă din punct de vedere material. Dacă într-un trib cum este arunta, unde există o multitudine de totemuri, ar fi interzis consumul nu numai al animalului sau plantei care dau nume clanului, ci al tuturor animalelor şi plantelor ce constituie totemuri pentru celelalte clanuri, resursele alimentare ar fi reduse la zero. Există unele triburi la care consumul plantei sau animalului totemic este interzis chiar şi pentru străini. La wakelbura, consumul nu e permis în prezenţa celor ce au acel totem[3]. În alte locuri, e necesar acceptul acestora. De exemplu, la kaitish şi unmatjera, atunci cînd cineva din totemul Emuului se află într-o localitate aparţinînd de clanul Seminţei de iarbă, dacă a cules asemenea seminţe, înainte de a le consuma, el trebuie să-l caute pe sef şi să-i spună : «Am cules seminţe din ţinuturile voastre». La care şeful răspunde : «Bine, poţi să le mănînci». Dar dacă le mănîncă înainte de a cere permisiunea, se crede că va cădea bolnav şi chiar că s-ar putea să moară[4]. Sînt cazuri în care şeful trebuie să ia o parte din alimente şi să le mănînce el însuşi : e un fel de datorie pe care trebuie s-o achite[5]. Din acelaşi motiv, churinga transmite vînătorului o oarecare putere asupra animalului respectiv : de exemplu, este un mare noroc să vînezi canguri uriaşi[6]. Este dovada că a ţine de natura unei fiinţe totemice îţi conferă asupra ei un drept primordial. În Queenslandul septentrional, la tribul karingbool, numai indivizii care aparţin unui totem au dreptul de a ucide animalul totemic sau, dacă totemul e un copac, să-i cojească scoarţa. Ajutorul lor este obligatoriu pentru toţi cei ce vor să utilizeze carnea animalului sau lemnul acelui copac[7]. Au rolul de proprietari, deşi este vorba de o proprietate foarte specială, pe care trebuie să facem ceva eforturi pentru a o înţelege.

---

ninţarea respectivului animal. De exemplu, cel ce are drept totem o specie de şerpi este ferit de muşcături dacă îi invocă regulat numele.

1. Taplin, *Narrinyeri*, p. 64 ; Howitt, *Nat. Tr.,* p. 147 ; Roth, *loc. cit.*
2. Strehlow, II, p. 58.
3. Howitt, p. 148.
4. *North. Tr.,* pp. 159-160.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, p. 255 ; *Nat. Tr.,* pp. 202, 203.
7. A.L.P.Cameron, *On Two Queensland Tribes*, in *Science of Man Australasian Anthropological Journal*, 1904, VII, 28, col.1.

Capitolul III

Credinţele propriu-zis totemice
(continuare)

III. Sistemul cosmologic al totemismului şi noţiunea de gen

Devine tot mai evident că totemismul este o religie mult mai complexă decît s-ar putea crede la prima vedere. Am deosebit deja trei categorii de lucruri pe care le recunoaşte ca fiind, în diverse grade, sacre : emblema totemică, planta sau animalul reproduse de emblemă şi membrii clanului. Tabloul însă nu este complet. Căci o religie nu este o simplă colecţie de credinţe fragmentare referitoare la nişte obiecte foarte particulare cum sînt cele amintite. Toate religiile pe care le cunoaştem constituie, într-o măsură mai mare sau mai mică, sisteme de idei care tind să îmbrăţişeze universalitatea lucrurilor pentru a oferi o reprezentare totală a lumii. Pentru ca totemismul să poată fi considerat o religie ca oricare alta, este necesar să ofere şi el o concepţie despre univers. Vom arăta că satisface şi această condiţie.

I

Aspectul acesta al totemismului a fost în general neglijat, în special datorită imaginii foarte restrictive pe care ne-am făcut-o despre clan. De obicei, vedem în clan o grupare de fiinţe umane. Fiind o simplă subdiviziune a tribului, ni se pare alcătuit doar din oameni. Judecînd astfel însă, substituim ideile noastre europene celor pe care le avea primitivul despre lume şi societate. Pentru australian, chiar şi lucrurile, toate lucrurile care-i populau universul, făceau parte din trib ; ca şi omul, ele aveau un loc bine determinat în cadrul societăţilor. «Sălbaticul din Australia de Sud, arată Fison, consideră universul ca fiind un mare trib, una din diviziunile acestuia aparţinîndu-i lui, şi toate lucrurile, însufleţite sau nu, orîn-

duite în acelaşi grup cu el, alcătuiesc corpul din care face şi el parte»[1]. În virtutea acestui principiu, atunci cînd tribul este divizat în două fratrii, toate fiinţele cunoscute sînt împărţite între ele. «Întreaga natură, afirmă Palmer, referindu-se la triburile de pe rîul Bellinger, se divide după numele fratriilor... luna, soarele şi stelele... aparţin uneia sau alteia dintre fratrii, la fel ca şi negrii»[2]. Tribul Port-Mackay din Queensland cuprinde două fratrii, numite Yungaroo şi Wootaroo, iar triburile învecinate sînt divizate în mod similar. Or, spune Bridgmann, «aceste triburi împart toate lucrurile, însufleţite sau nu, în două clase numite Yungaroo şi Wootaroo»[3]. Clasificarea nu se opreşte aici, căci indivizii din fiecare fratrie sînt distribuiţi între un anume număr de clanuri ; lucrurile fiecăruia sînt repartizate, la rîndul lor, între clanurile ce o compun. Un anume arbore, de exemplu, ar aparţine de clanul Cangurului şi numai de acesta, avînd, în consecinţă, ca şi membrii clanului, cangurul drept totem ; altul aparţine de clanul Şarpelui ; norii au un anumit totem, soarele, un altul etc. Toate sînt dispuse într-un fel de tablou, o clasificare sistematică, care include natura întreagă.

Aceste clasificări au fost publicate[4] parţial ; ne mărginim să amintim cîteva cu titlu de exemplu. Una dintre cele mai cunoscute este cea observată în tribul din Mont-Gambier. Tribul are două fratrii numite respectiv Kumite şi Kroki, fiecare divizată, la rîndul ei, în cinci clanuri. Or, «toate lucrurile din natură aparţin unuia sau altuia din cele zece clanuri»[5]. Fison şi Howitt spun că ele sînt «incluse» în clanuri. Ele sînt clasificate ca subcategorii ale celor zece totemuri, asemeni speciilor unui gen. Este ceea ce se observă din tabloul alăturat, alcătuit după informaţiile culese de Curr, Fison şi Howitt[6].

Lista cu ceea ce aparţine fiecărui clan este, de altfel, foarte incompletă ; Curr însuşi ne avertizează că s-a mărginit doar la cîteva exemple ; dar, mulţumită lucrărilor lui Mathews şi Howitt[7], avem astăzi informaţii ample despre clasificarea adoptată de tribul wotjobaluk, ceea ce ne permite să înţelegem mai bine cum un asemenea sistem poate include întreg universul cunoscut de indigeni. Şi indigenii wotjobaluk sînt divizaţi în două fratrii numite Gurogity şi Gumaty (Krokitch şi Gamutch, după Howitt[8]). Ne mulţumim să enumerăm, după Mathews, lucrurile clasate în cîteva dintre clanurile fratriei Gurogity.

1. *Kamilaroi and Kurnai*, p. 170.
2. *Notes on some Australian Tribes*, *J.A.I.*, XIII, p. 300.
3. In Curr, *Australian Race*, III, p. 45 ; Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria*, I. p. 91 ; Fison şi Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 168.
4. Durkheim şi Mauss, *De quelques formes primitives de classification*, in *Année sociol.*, VI, pp. 1 şi urm.
5. Curr, III, p. 461.
6. Curr şi Fison au avut acelaşi informator, D.S. Stewart.
7. Mathews, *Aboriginal Tribes of N.S. Wales and Victoria*, in *Journal and Proceedings of the Royal Society of N.S. Wales*, XXXVIII, pp. 287-288 ; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 121.
8. Femininul numelor citate de Mathews este : Gurogigurk şi Gamatykurk. Formele

FRATRII	CLANURI	LUCRURILE CLASIFICATE ÎN FIECARE CLAN
Kumite	Şoim-pescar	fumul, caprifoiul, unii arbori etc.
	Pelican	copacul cu lemn negru, cîinele, focul, gheaţa etc.
	Corb	ploaia, tunetul, fulgerul, norii, grindina, iarna etc.
	Cacadu negru	stelele, luna etc.
	Şarpe neveninos	peştele, foca, ţiparul, copacii cu coaja fibroasă etc.
Kroki	Arbore de ceai	raţa, racul, bufniţa etc.
	Rădăcină comestibilă	dropia, prepeliţa, un anume tip de cangur etc.
	Cacadu alb fără creastă	cangurul, vara, soarele, vîntul, toamna etc.
	Nu avem informaţii despre clanurile 4-5 din fratria Kroki	

În clanul Ignamei : curcanul de cîmpie, pisica indigenă, *mopoke*, bufniţa *dyim-dyim*, găina *mallee*, papagalul *rosella*, *peewee*.

În clanul Scoicii[1] : emuul cenuşiu, porcul ţepos, fluierarul-gulerat, cacaduul alb, raţa de copac, şopîrla *mallee*, ţestoasa rău-mirositoare, veveriţa zburătoare, oposumul cu coada inelată, porumbelul cu aripi de culoarea bronzului (*bronze-wing*), *wijuggla*.

În clanul Soarelui : *bandicoot*, luna, şoarecele-cangur, coţofana neagră şi albă, oposumul, şoimul *ngurt*, omida arborelui de gumă, omida *u mimoisa* (*wattle-tree*), luceafărul.

În clanul Vîntului cald[2] : şoimul cu cap cenuşiu, şarpele-covor, papagalul fumător, papagalul solzos (*shell*), şoimul *murrakan*, şarpele *dikkomur,* papagalul cu colier, şarpele *mirndai*, şopîrla cu spate tărcat.

Dacă avem în vedere că mai sînt şi alte clanuri (Howitt numeşte douăsprezece, Mathews patrusprezece, prevenindu-ne că lista este incompletă[3]), vom înţelege că toate lucrurile ce prezintă interes pentru indigeni se vor afla, în mod firesc, într-una din clasificări.

---

au fost reproduse de Howitt cu o ortografie uşor diferită. Ambele nume, de altfel, sînt echivalentele celor folosite în tribul din Mont-Gambier (Kumite şi Kroki).

1. Numele local al clanului este Dyàlup, pe care Mathews nu-l traduce. Cuvîntul pare identic cu Jallup, prin care Howitt desemnează un subclan al aceluiaşi trib, tradus prin *mussel*, scoică. Este motivul pentru care am riscat folosind această traducere.
2. În traducerea lui Howitt, Mathews traducînd cuvîntul (Wartwurt) prin căldura soarelui la amiază.
3. Tabelul lui Mathews şi cel al lui Howitt sînt în dezacord asupra acestui punct important. Se pare că chiar şi clanurile atribuite de Howitt fratriei Kroki sînt

Clasificări similare au fost observate în cele mai diferite locuri din Australia : în Australia de Sud, Victoria, Noua Galie de Sud (la euahlayi[1]) ; reminiscenţe clare ale lor persistă la triburile centrale[2]. În Queensland, unde clanurile se pare că au dispărut, clasele matrimoniale fiind singurele subdiviziuni ale fratriei, lucrurile se repartizează între clase. Indigenii wakelbura sînt împărţiţi în două fratrii, Mallera şi Wutaru ; clasele celei dintîi se numesc Kurgilla şi Banbe, ale celeilalte Wungo şi Obu. Banbe include oposumul, cangurul, cîinele, mierea de albine etc. În Wungo sînt clasificaţi, emuul, *bandicoot*, raţa neagră, şarpele brun ; în Obu, şarpele-covor, mierea de albine etc. ; în Kurgilla, porcul ţepos, curcanul de cîmpie, apa, ploaia, focul, tunetul etc.[3]

Întîlnim o organizare similară şi la indienii din America de Nord. Zuñi au un sistem de clasificare care, în linii esenţiale, este comparabil din toate punctele de vedere celui descris. Sistemul indigenilor omaha se bazează pe acelaşi principiu ca al triburilor wotjobaluk[4]. Ecouri ale sale se regăsesc chiar şi în societăţile avansate. La haida, zeii şi fiinţele mitologice însărcinate cu bunul mers al fenomenelor naturale sînt clasate, ca şi oamenii, în una din cele două fratrii ale tribului ; unii sînt Vulturi, ceilalţi Corbi[5]. Or, zeii reprezintă doar un alt aspect al lucrurilor pe care le guvernează[6]. Această clasificare mitologică constituie deci doar o formă a celor precedente. Avem astfel certitudinea că un asemenea mod de a concepe lumea este independent de particularităţile etnice sau geografice şi, în acelaşi timp, depinde de ansamblul credinţelor totemice.

II

În lucrarea la care ne-am mai referit, am arătat ce perspectivă deschid faptele asupra modului în care s-a format noţiunea de gen sau clasă. Aceste clasificări sistematice sînt primele pe care le-am întîlnit în istorie ; or, am văzut că ele au fost modelate după organizarea socială sau, mai curînd, că au preluat însuşi cadrul societăţii.

---

clasate de Mathews în fratria Gamutch şi invers. Este o dovadă a marilor dificultăţi pe care le ridică aceste observaţii. Dar discordanţele nu au importanţă în problema pe care o tratăm.

1. Langloh Parker, *The Euahlayi Tribe*, pp. 12 şi urm.
2. Vom vedea faptele mai jos.
3. Curr, III, p. 27. Cf. Howitt, *Nat. Tr.,* p. 112. Ne mărginim să citām faptele cele mai importante. Pentru detalii, ne-am putea raporta la memoriul deja citat (*Les classifications primitives*).
4. *Ibid*., pp. 34 şi urm.
5. Swanton, *The Haida*, pp. 13-14, 17, 22.
6. Faptul se observă în special la haida. Swanton spune că, la ei, orice animal prezintă două aspecte. Pe de o parte, este fiinţă obişnuită, ce poate fi vînată şi mîncată ; în acelaşi timp, este fiinţă supranaturală, care are aparenţa unui animal şi de care depinde omul. Fiinţele mitice, corespunzînd diverselor fenomene cosmice, manifestă aceeaşi ambiguitate (Swanton, *Ibid*., pp. 14, 16, 25).

Fratriile au servit de gen, iar clanurile de specii. Oamenii au putut clasa lucrurile deoarece şi ei erau ierarhizaţi ; pentru a le clasa pe cele dintîi, le-au făcut loc în grupările pe care le formaseră ei înşişi. Deoarece grupările sociale cu care se confundă sînt ele însele solidare, formînd prin unirea lor un tot organic – tribul –, nici diversele clase de lucruri n-au fost pur şi simplu juxtapuse unele altora, ci ordonate conform unui plan unitar. Unitatea primelor sisteme logice nu face decît să reproducă unitatea societăţii. Ni s-a oferit astfel o primă ocazie de a verifica afirmaţiile noastre de la începutul lucrării şi de a ne convinge astfel că noţiunile fundamentale ale spiritului şi categoriile esenţiale ale gîndirii pot fi produsul factorilor sociali. Cele de mai sus demonstrează, într-adevăr, că acesta este şi cazul noţiunii de categorie.

Prin aceasta, nu refuzăm totuşi conştiinţei individuale, chiar redusă la forţele ei proprii, puterea de a înţelege asemănarea lucrurilor particulare pe care şi le reprezintă. Dimpotrivă, este clar că clasificările, chiar cele mai primitive şi simple, presupun o asemenea facultate. Nu întîmplător ordonează australianul lucrurile într-un acelaşi clan sau în clanuri diferite. Pentru el, ca şi pentru noi, imaginile asemănătoare se atrag, cele opuse se resping şi el clasifică lucrurile într-o categorie sau alta, în conformitate cu sentimentul respectivelor afinităţi.

În unele cazuri, putem întrevedea motivele care l-au inspirat. Cele două fratrii au constituit cadrele iniţiale şi fundamentale ale clasificărilor : prin urmare, ele au fost din capul locului dihotomice. Or, atunci cînd o clasificare se reduce la două genuri, ele sînt concepute în mod necesar sub formă antitetică : ele constituie modalitatea de a separa tranşant lucrurile între care există cel mai mare contrast. Unele sînt aşezate la dreapta, celelalte la stînga ; astfel arată sistemul de clasificare australian. Cacaduul alb este clasat într-o fratrie, cel negru într-alta ; soarele de o parte, luna şi astrele nopţii în partea opusă[1]. De multe ori, fiinţele care servesc de totem celor două fratrii au culori contrarii[2]. Asemenea opoziţii pot fi găsite şi în afara Australiei. Acolo unde una dintre fratrii este însărcinată cu războiul, cealaltă aduce pace[3] ; dacă una are drept totem apa, totemul celeilalte este pămîntul[4]. Astfel se explică, fără îndoială, motivul pentru care cele două fratrii au fost considerate ca fiind în mod firesc antagonice. Se admite că între ele există o

1. V. *supra*, p. 136. Astfel stau lucrurile la Gournditch-mara (Howitt, *Nat. Tr.,* p. 124), în triburile studiate de Cameron lîngă Mortlake şi la indigenii wotjobaluk (Howitt, *Nat. Tr.,* pp. 125, 250).
2. J. Mathew, *Two Repres. Tribes*, p. 139 ; Thomas, *Kinship a. Marriage* etc., pp. 53-54.
3. De exemplu, la indigenii osage (v. Dorsey, *Siouan Sociology*, in *XV*th *Rep*., pp. 233 şi urm.).
4. În Mabuiag, insulă din strîmtoarea Torres (Haddon, *Head Hunters*, p. 132). Aceeaşi opoziţie o regăsim între cele două fratrii arunta : una îi include pe indivizii apei, cealaltă pe indivizii pămîntului (Strehlow, I, p. 6).

anume rivalitate, chiar o ostilitate constituţională[1]. Opoziţia dintre lucruri s-a extins la persoane ; contrastul logic s-a dublat cu un fel de conflict social[2].

Pe de altă parte, în interiorul fiecărei fratrii, lucrurile care par să aibă cea mai mare afinitate cu totemul sînt aşezate în acelaşi clan. De exemplu, luna stă împreună cu cacaduul negru, soarele, din contra, ca şi aerul sau vîntul, cu cacaduul alb. Animalului totemic îi este alăturat ceea ce îi slujeşte de hrană[3] sau animalele cu care are legături dintre cele mai strînse[4]. Fără îndoială, nu putem înţelege întotdeauna psihologia obscură ce a stat la baza multora dintre aceste apropieri sau deosebiri. Exemplele precedente sînt însă suficiente ca să demonstreze că o anume intuiţie a asemănărilor sau a deosebirilor dintre lucruri a jucat un rol în geneza respectivelor clasificări.

Dar sentimentul asemănărilor înseamnă altceva decît noţiunea de gen. Genul constituie cadrul exterior al cărui conţinut este format, în parte, din obiectele percepute ca asemănătoare. Conţinutul nu poate furniza cadrul care-l organizează. Genul este format din imagini *vagi şi fluctuante*, datorate suprapunerii şi fuziunii parţiale a unui *număr determinat de imagini individuale*, care, din întîmplare, au elemente comune ; cadrul, dimpotrivă, este o *formă definită*, cu contururi decise, aplicabil unui *număr determinat de lucruri*, percepute sau nu, prezente sau posibile. Genul are un cîmp de extensie ce depăşeşte infinit cercul obiectelor cărora le-am verificat asemănarea în mod direct, prin experienţă. Iată de ce o întreagă şcoală de gînditori refuză, nu fără motiv, să identifice ideea de gen cu cea de imagine generică. Aceasta din urmă este doar o

1. Irochezii organizează un fel de turniruri între cele două fratrii (Morgan, *Ancient Society*, p. 94). La haida, spune Swanton, membrii celor două fratrii (Vultur şi Corb) «sînt consideraţi adesea ca inamici adevăraţi. Soţii şi soţiile (care fac parte în mod obligatoriu din fratrii diferite) nu ezită să se trădeze reciproc» (*The Haida,* p. 62). În Australia, ostilitatea se traduce în mituri. Cele două animale care servesc de totemuri fratriilor sînt prezentate adesea ca fiind într-un război perpetuu (v. J. Mathew, *Eaglehawk and Crow, a Study of Australian Aborigines*, pp. 14 şi urm.). În jocuri, fiecare fratrie constituie emulul natural al celeilalte (Howitt, *Nat. Tr.,* p. 770).
2. În mod greşit deci, Thomas a reproşat teoriei noastre despre fratrii neputinţa de a explica opoziţia lor (*Kinship and Marriage in Australia,* p. 69). Nu credem că opoziţia trebuie redusă la cea dintre sacru şi profan (v. Hertz, *La prééminence de la main droite,* in *Revue phil.*, 1909 dec., p. 559). Lucrurile unei fratrii nu sînt profane pentru cealaltă ; ambele fac parte din acelaşi sistem religios (v. mai jos, p. 147).
3. De exemplu, clanul Arborelui de ceai conţine şi ierburile, deoarece include erbivorele (v. *Kamilaroi and Kurnai*, p. 169). Avem de-a face cu o particularitate a emblemelor totemice din America de Nord, semnalată de Boas. «La tlinkit, spune el, şi la toate triburile din împrejurimi, emblema grupului conţine animale care constituie hrana animalului ce dă nume grupului» (*Fifth Rep. of The Commitee* etc., *British Association for the Advancement of Science*, p. 25).
4. Astfel, la arunta, broaştele sînt asociate totemului arborelui de gumă, deoarece pot fi găsite în scorburile acestuia ; apa este asociată găinii de apă ; cangurul, unei varietăţi de papagal ce zboară adesea în preajma sa (Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.,* pp. 146-147, 448).

reprezentare reziduală, cu frontiere imprecise, care ne permite să avem reprezentări asemănătoare, atunci cînd ele sînt prezente simultan în conştiinţă ; genul este un simbol logic, graţie căruia gîndim în mod distinct similitudinile şi analogiile. În plus, dovada cea mai bună a distanţei care separă cele două noţiuni este că animalul e în stare să-şi formeze imagini generice, dar nu cunoaşte arta gîndirii prin genuri şi specii.

Ideea de gen constituie un instrument de gîndire construit în mod evident de oameni. Pentru a o alcătui însă, a fost necesar cel puţin un model ; cum altfel ar fi putut lua naştere această idee dacă nimic, în noi sau în afara noastră, nu ar fi sugerat-o ? A răspunde că este un dat aprioric, nu constituie un răspuns ; o asemenea soluţie comodă ar însemna sfîrşitul analizei. Or, unde am putea întîlni acest model indispensabil, dacă nu în spectacolul vieţii colective ? Genul reprezintă o grupare ideală de lucruri bine definite, între care există legături interne, analoge celor de rudenie. Iar singurele grupări de acest fel pe care le cunoaştem din experienţă sînt cele formate prin asocierea oamenilor. Lucrurile materiale pot forma colecţii, acumulări, ansambluri mecanice lipsite de unitate internă, nu însă şi grupări în sensul pe care l-am dat acestui cuvînt. O acumulare de nisip, o grămadă de pietre nu au nimic comparabil cu acel tip de societate definită şi organizată, care este genul. S-ar părea că nu ne-am gîndit niciodată să reunim fiinţele din univers în grupe omogene, numite genuri, dacă n-am fi avut la îndemînă exemplul societăţilor omeneşti, dacă n-am fi început prin a considera lucrurile ca nişte componente ale societăţii omeneşti, astfel încît grupurile umane şi cele logice s-au confundat iniţial[1].

Pe de altă parte, o clasificare costituie un sistem ale cărui părţi sînt dispuse conform unei ierarhii. Există caractere dominatoare şi altele, subordonate ; speciile şi proprietăţile lor distinctive depind de genuri şi de atributele care le definesc ; diferitele specii ale unui gen sînt însă concepute ca aflîndu-se în aceleaşi raporturi unele faţă de altele. Iar dacă se stabileşte vreo preferinţă din punctul de vedere al înţelegerii, în acest caz, lucrurile sînt reprezentate într-o ordine inversă : deasupra se situează speciile cele mai particulare şi bogate în realitate, dedesubt, tipurile cele mai generale şi sărace în calităţi. Forma ierarhică persistă nu doar în sens metaforic : căci o clasificare înseamnă tocmai stabilirea unor raporturi de subordonare şi coordonare, iar omul nici nu s-ar fi gîndit să-şi ordoneze cunoştinţele în acest mod dacă n-ar fi ştiut dinainte ce este o

1. Unul dintre semnele acestei nediferenţieri primitive este faptul că, uneori, genurilor li se atribuie o anume bază teritorială, la fel ca şi diviziunilor sociale cu care s-au confundat la început. Astfel, în Australia, la wotjobaluk, şi în America, la zuñi, lucrurile, precum şi clanurile sînt repartizate între diferitele regiuni din spaţiu. Repartizarea regională a lucrurilor coincide cu cea a clanurilor (v. *De quelques formes primitives de classification*, pp. 34 şi urm.). Clasificările îşi păstrează caracterul spaţial chiar şi la popoarele relativ avansate, de exemplu în China (*Ibid.*, pp. 55 şi urm.).

ierarhie. Or, nici spectacolul naturii, nici mecanismul asociaţiilor mentale nu ar fi putut să-i furnizeze o asemenea idee. Ierarhia este în exclusivitate de domeniul socialului. Dar în societate există superiori, inferiori şi egali. Prin urmare, chiar dacă faptele nu ar putea fi relevante în acest sens, simpla analiză a respectivelor noţiuni ar fi suficientă pentru a le dezvălui originea. Am împrumutat aceste idei din societate şi le-am proiectat apoi în reprezentările noastre despre lume. Gîndirea logică a început să ţeasă pe canavaua societăţii.

III

Geneza gîndirii religioase este strîns legată de clasificările primitive. Într-adevăr, ele implică faptul că toate lucrurile clasificate într-un acelaşi clan sau într-o aceeaşi fratrie sînt înrudite atît între ele, cît şi cu totemul clanului sau al fratriei. Atunci cînd un australian dintr-un trib din Port-Mackay afirmă despre soare sau despre şerpi că aparţin fratriei Yungaroo, el nu le aplică doar o etichetă comună, ci una pur convenţională ; pentru el, cuvîntul are o semnificaţie obiectivă. El crede cu adevărat că «aligatorii *sînt* Yungaroo şi cangurii *sînt* Wootaroo. Soarele *este* Yungaroo, luna, Wootaroo, la fel şi constelaţiile, arborii, plantele etc.»[1] Legătura internă le alătură grupului în care au fost repartizate şi din care fac parte. Spunem că aparţin unui grup[2], la fel ca indivizii care sînt membrii acelui grup ; drept urmare, între lucruri şi oameni se stabilesc relaţii de acelaşi gen. Omul vede în lucrurile ce ţin de clan nişte rude sau nişte asociaţi ; le numeşte prieteni, le consideră alcătuite din aceeaşi carne ca el însuşi[3]. Între el şi lucruri iau naştere afinităţi elective şi legături speciale. Într-un anume sens, oamenii şi lucrurile se cheamă, se ascultă, se armonizează în mod natural. De exemplu, la înmormîntarea unui wakelbura din fratria Mallera, eşafodul pe care îi este expus trupul «trebuie să fie făcut din lemnul unui arbore ce aparţine fratriei Mallera»[4]. La fel şi crengile cu care se acoperă cadavrul. Dacă defunctul este din clasa Banbe, copacul trebuie să fie Banbe. Într-un trib, magicianul nu se poate sluji decît de lucruri ce aparţin fratriei sale[5] ; celelalte, fiindu-i străine, nu l-ar asculta. O legătură de simpatie mistică îl uneşte de fiinţele, vii sau nu, cu care este asociat ; rezultă că se poate deduce ceea ce individul a făcut sau va face din ceea ce fac fiinţele asociate lui. Tot la indigenii walkebura, atunci cînd cineva visează că a ucis un animal care

1. Bridgmann, *in* Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria*, I, p. 91.
2. Fison şi Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 168 ; Howitt, *Further Notes on the Australian Class Systems, J.A.I.*, XVIII, p. 60.
3. Curr, III, p. 461. Este vorba de tribul din Mont-Gambier.
4. Howitt, *On some Australian Beliefs, J.A.I.*, XIII, p. 191, n.1.
5. Howitt, *Notes on Australian Message Sticks,* J.A.I., XVIII, p. 326 ; *Further Notes, J.A.I.*, XVIII, p. 61, n.3.

aparţine unei anumite diviziuni socială, înseamnă că a doua zi se va întîlni cu un individ din respectiva diviziune[1]. Invers, lucrurile ţinînd de un clan sau de o fratrie nu pot fi utilizate împotriva membrilor acelui clan sau fratrii. La wotjobaluk, fiecare fratrie îşi are arborii ei. Pentru a vîna un animal din fratria Gurogity, nu pot fi utilizate arme făcute din lemnul unui copac ce aparţine altei fratrii ; altminteri, vînătorul este încredinţat că-şi va greşi ţinta[2]. Indigenul este convins că săgeata îşi va schimba traiectoria, refuzînd, ca să spunem aşa, să lovească un animal cu care este rudă sau prieten.

Astfel, indivizii şi lucrurile ce alcătuiesc clanul formează, laolaltă, un sistem solidar, ale cărui părţi sînt legate printr-un curent de simpatie. Organizarea aceasta, care ne-ar putea apărea drept logică, este, în acelaşi timp, morală. Este animată de acelaşi principiu care îi asigură unitatea : totemul. Aşa după cum cel ce aparţine de clanul Corbului are în el ceva din acest animal, ploaia, ţinînd de acelaşi clan şi de acelaşi totem, «este la fel ca un corb» ; din acelaşi motiv, luna este un cacadu negru, soarele un cacadu alb, orice arbore cu lemnul negru este un pelican etc. Toate fiinţele ordonate într-un acelaşi clan, oamenii, animalele, plantele, obiectele neînsufleţite sînt deci simple modalităţi de a fi ale totemului. Iată sensul formulei deja enunţate, care le consideră ca făcînd parte din aceeaşi specie : decurgînd din esenţa animalului totemic, toate sînt alcătuite dintr-o aceeaşi substanţă. De altfel, calificativele care li se atribuie sînt şi cele conferite totemului[3]. Indigenii wotjobaluk folosesc aceeaşi denumire, *mir*, pentru totem şi pentru lucrurile subsumate lui[4]. La arunta, unde, aşa cum vom vedea, mai există urme vizibile de clasificare, cuvinte diferite denumesc atît totemul cît şi fiinţele asociate lui ; totuşi, denumirile celor din urmă demonstrează raporturile strînse cu animalul totemic. Se afirmă că sînt *intimi, asociaţi* sau *prieteni* ; se zice că sînt de neseparat[5]. Se crede deci că sînt lucruri înrudite foarte îndeaproape.

Dar, pe de altă parte, ştim că animalul totemic este sacru. Toate lucrurile orînduite în clanul a cărui emblemă o constituie el au acelaşi caracter, constituind, într-un sens, ca şi omul, animale dintr-o aceeaşi specie. Prin urmare sînt şi ele sacre, iar clasificările care le situează în raport cu celelalte lucruri din univers le asigură totodată un anume loc în ansamblul sistemului religios. Este motivul pentru care animalele şi plantele asociate clanului nu pot fi consumate după voie. Astfel, în tribul din Mont-Gambier, oamenii care au drept

1. Curr. III, p. 28.
2. Mathews, *Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N.S. Wales and Victoria*, in *Journ. and Proc. of the R.Society of N.S. Wales,* XXXVIII, p. 294.
3. Cf. Curr, III, p. 461 şi Howitt, *Nat. Tr.,* p. 146. Şi unora şi altora li se aplică expresii ca *Tooman* şi *Wingo.*
4. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 123.
5. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 447 şi urm. ; Strehlow, III, pp. XII şi urm.

totem un *şarpe neveninos* nu se abţin doar de la a consuma carnea acestui şarpe ; le este interzisă chiar şi carnea de focă, de anghilă etc.[1] Iar dacă, la nevoie, o consumă, sacrilegiul trebuie atenuat prin rituri expiatorii, ca în cazul totemurilor propriu-zise[2]. La euahlayi[3], unde totemul poate fi consumat, dar fără abuz, regula se aplică şi celorlalte lucruri ale clanului. La arunta, interdicţia care-l protejează pe animalul totemic se extinde şi asupra animalelor asociate lui[4] ; în orice caz, sînt înconjurate de un respect special[5]. Sentimentele inspirate de totem şi de animalele asociate lui sînt identice[6].

Dar ceea ce demonstrează şi mai bine că toate lucrurile asociate unui totem nu au o altă natură şi, prin urmare, că au un caracter religios, este că, ocazional, ele au acelaşi rol. Ele constituie totemuri auxiliare, secundare sau, conform unei expresii consacrate astăzi, subtotemuri[7]. Se întîmplă mereu ca, într-un clan să se formeze, sub influenţa unui curent de simpatie, anumite afinităţi, grupuri mai restrînse, asociaţii mai limitate care au tendinţa să ducă o viaţă relativ autonomă, formînd o subdiviziune nouă, asemenea unui sub-clan în interiorul clanului. Acest sub-clan are nevoie de un totem specific spre a se distinge şi individualiza, adică de un subtotem[8]. Totemurile unor asemenea grupuri secundare vor fi alese chiar dintre lucrurile clasate sub totemul principal. Sînt totemuri virtuale în sens propriu şi orice împrejurare este suficientă pentru a le face să acţioneze. În ele sălăşluieşte o natură totemică latentă care se manifestă imediat ce condiţiile îi permit sau o cer. Se poate

1. Fison şi Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 169.
2. Curr, III, p. 462.
3. Mrs. Parker, *The Euahlayi Tribe*, p. 20.
4. Spencer şi Gillen, *North. Tr.*, p. 151 ; *Nat. Tr.*, p. 447. Strehlow, III, p. XII.
5. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 449.
6. Există totuşi unele triburi în Queensland unde lucrurile repartizate unui grup social nu sînt interzise membrilor lui : este mai ales cazul indienilor wakelbura. Ne amintim că, aici, clasele matrimoniale constituie cadrul clasificării (v. *supra*, p. 137). Nu numai că indivizii dintr-o clasă pot mînca animale asociate acesteia, dar *ei nu au voie să mănînce altele*. Orice alt aliment le este interzis (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 113 ; Curr, III, p. 27).
   Trebuie totuşi să ne ferim să tragem concluzia că respectivele animale sînt considerate profane. Vom remarca, într-adevăr, că individul nu numai că are voie să le mănînce, dar este obligat să o facă, din moment ce-i este interzis să se alimenteze în alt mod. Caracterul imperativ al prescripţiei constituie semnul că ne aflăm în prezenţa unor lucruri de natură religioasă. Dar religiozitatea cu care ele sînt investite a dat naştere unei obligaţii pozitive, şi nu uneia negative, cum este interdicţia. Poate că nu este cu neputinţă să înţelegem cum s-a petrecut o asemenea deviere. Am văzut (p. 134) că orice individ este considerat a avea un fel de drept de proprietate asupra totemului şi, prin urmare, asupra lucrurilor asociate acestuia. Sub influenţa unor asemenea împrejurări speciale, acest aspect al relaţiei totemice s-a dezvoltat şi s-a ajuns la convingerea că membrii clanului pot dispune în exclusivitate de totem şi de tot ce îi este asociat ; ceilalţi, dimpotrivă, nu au dreptul să-l atingă. În aceste condiţii, clanul nu putea să se hrănească decît cu lucrurile atribuite lui.
7. Mrs. Parker utilizează expresia *multiplex totems*.
8. V. ca exemplu tribul euahlayi în cartea Mrs. Parker (pp. 15 şi urm.) şi tribul wotjobaluk (Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 121 şi urm. ; cf. articolului lui Mathews deja citat).

întîmpla, astfel, ca acelaşi individ să aibă două totemuri : unul principal, comun întregului clan, şi un subtotem special, al sub-clanului din care face parte. Este ceva analog cu *nomen* şi *cognomen* la romani[1].

Uneori, vedem chiar cum un sub-clan se diferenţiază complet devenind un grup autonom, un clan independent : subtotemul, la rîndul lui, devine totem propriu-zis. Un asemenea trib, în care acest *proces* de segmentare a fost, ca să zicem aşa, împins pînă la ultimele sale consecinţe, este arunta. Informaţiile din prima carte a lui Spencer şi Gillen demonstrau deja că la arunta există vreo 60 de totemuri[2] ; cercetările recente efectuate de Strehlow au stabilit că numărul lor este cu mult mai mare, nu mai puţin de 442[3]. Spencer şi Gillen nu exagerau cu nimic cînd susţineau că «în ţinuturile ocupate de indigeni, nu există vreun lucru însufleţit sau neînsufleţit care să nu dea nume unei grupări totemice»[4]. Or, această mulţime de totemuri, prodigioasă comparată cu cifra populaţiei, provine din divizarea şi subdivizarea nemăsurată, sub influenţa unor împrejurări specifice, a clanurilor primitive ; drept urmare, toate subtotemurile au devenit totemuri.

Faptul a fost demonstrat fără putinţă de tăgadă de observaţiile lui Strehlow. Spencer şi Gillen nu au citat decît cîteva cazuri izolate de totemuri asociate[5]. Strehlow a stabilit că, în realitate, este vorba despre o organizare cu caracter absolut general ; el a putut să alcătuiască un tabel în care aproape toate totemurile arunta sînt clasate conform următorului principiu : toate au fost corelate ca fiind auxiliare sau asociate la vreo 60 de totemuri principale[6]. Primele sînt considerate a fi în slujba celor din urmă[7]. Starea aceasta de dependenţă relativă constituie, după toate probabilităţile, ecoul unor vremuri cînd «aliaţii» de astăzi erau doar subtotemuri, şi, prin urmare, tribul număra doar un număr redus de clanuri, divizate în

1. V. exemplele din Howitt, *Nat. Tr.*, p. 122.
2. V. *De quelques formes primitives de classification*, p. 28, n. 2.
3. Strehlow, II, pp. 61-72.
4. *Nat. Tr.,* p. 112.
5. V., în special, *Nat. Tr.*, p. 447 şi *North. Tr.,* p. 151.
6. Strehlow, III, pp. XIII-XVII. Se întîmplă chiar ca aceleaşi totemuri secundare să fie asociate simultan la două sau trei totemuri principale. Fără îndoială că Strehlow n-a putut stabili cu certitudine care dintre acestea era cu adevărat totemul principal.
   Două fapte interesante rezultate din aceste tabele confirmă cîteva dintre propoziţiile enunţate anterior. Mai întîi, că totemurile principale sînt aproape toate animale, cu foarte puţine excepţii. Apoi, că stelele nu sînt niciodată decît totemuri secundare sau asociate. Este o nouă dovadă că acestea au fost foarte tîrziu ridicate la rang de totem şi că, la început, totemurile principale au fost alese, de preferinţă, din regnul animal.
7. Conform mitului, totemurile asociate ar fi putut servi – în vremurile fabuloase – drept hrană pentru indivizii din totemul principal sau, cînd erau arbori, le-ar fi putut oferi umbra lor (Strehlow, III, p. XII ; Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.,* p. 403). Faptul că totemul asociat ar servi drept hrană nu implică şi că ar fi profan ; căci, în epoca mitică, totemul principal era, pare-se, consumat de strămoşii fondatori ai clanului.

sub-clanuri. Numeroase reminiscenţe confirmă ipoteza. Se întîmplă frecvent ca două grupuri asociate să aibă aceeaşi emblemă totemică : or, unitatea de emblemă nu se explică decît dacă iniţial cele două grupuri erau doar unul[1]. În alte părţi, înrudirea a două clanuri se manifestă prin interesul şi măsura în care fiecare ia parte la riturile celuilalt. Cele două culte nu s-au separat decît imperfect şi, foarte probabil, au început prin a fi complet confundate[2]. Tradiţia explică legătura care le uneşte prin faptul că ambele clanuri ar fi ocupat cîndva teritorii învecinate[3]. În alte cazuri, mitul afirmă explicit că unul a derivat din celălalt. Se povesteşte că animalul asociat a început prin a aparţine speciei căreia îi mai serveşte încă de totem principal ; ele s-ar fi diferenţiat abia într-o epocă ulterioară. Astfel, păsările chantunga, asociate astăzi omizii witchetty, ar fi fost în vremurile mitice omizi ce s-ar fi transformat mai apoi în păsări. Două specii asociate astăzi totemului furnicii de miere ar fi fost la origini furnici de miere etc.[4]. Această transformare a unui subtotem în totem are loc, de altfel, în faze imperceptibile, încît, în unele cazuri, situaţia este ambiguă, fiind foarte greu de spus dacă avem de a face cu un totem principal sau cu unul secundar[5]. Există, aşa cum afirmă Howitt despre indigenii wotjobaluk, subtotemuri care sînt totemuri în curs de formare[6]. Astfel, diferitele lucruri clasate într-un clan constituie tot atîtea centre în jurul cărora se pot forma noi culte totemice. Este cea mai bună dovadă a sentimentelor religioase pe care ele le inspiră. Dacă n-ar fi avut un caracter sacru, n-ar fi putut fi promovate atît de uşor la acelaşi rang cu lucrurile prin excelenţă sacre, adică la rangul de totem propriu-zis.

Cercul lucrurilor religioase se extinde deci mult dincolo de limitele în care părea iniţial închis. El nu include doar animalele totemice şi indivizii clanului ; de vreme ce nu există nici un lucru care să nu fie clasat într-un clan şi sub un totem, nu există lucru căruia, într-o măsură mai mică ori mai mare, să nu-i fie atribuită o tentă de religiozitate. Cînd aveau să apară zeii propriu-zişi, în religiile ce se vor forma ulterior, fiecare dintre ei va deveni responsabil de un anumit fenomen religios, unul cu marea, altul cu atmosfera, cu recolta sau cu fructele etc. şi fiecare dintre aceste diviziuni ale naturii vor fi considerate a-şi datora existenţa zeului de care depinde. Desigur că tocmai această repartizare naturală între diferitele divinităţi constituie reprezentarea pe care religiile ne-o oferă asupra

1. În clanul Pisicii sălbatice, desenele de pe churinga reprezentau un arbore cu flori hakea, care constituie astăzi un totem distinct (Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 147-148). Strehlow (III, p. XII, n. 4) susţine că faptul este frecvent.
2. Spencer şi Gillen, *North. Tr.*, p. 182 ; *Nat. Tr.*, pp. 151 şi 297.
3. *Nat. Tr.*, pp. 151 şi 158.
4. *Ibid.*, pp. 447-449.
5. Astfel, Spencer şi Gillen ne vorbesc despre porumbelul cunoscut sub numele de Inturita ca fiind uneori un totem principal (*Nat. Tr.*, p. 410), alteori unul asociat (*Ibid.*, p. 448).
6. Howitt, *Further notes*, pp. 63-64.

universului. Or, atîta timp cît omenirea nu a depășit faza totemismului, diversele totemuri ale tribului joacă același rol ca personalitățile divine de mai tîrziu. În tribul din Mont-Gambier, pe care l-am luat ca exemplu de bază, există zece clanuri ; drept urmare, întreaga lume este repartizată în zece clase sau, mai curînd, în zece familii, dintre care fiecare are un totem special drept origine. Pe această origine își întemeiază realitatea toate lucrurile clasate într-un clan, ele fiind concepute drept diversele forme ale ființei totemice ; ca să reluăm exemplul, ploaia, tunetul, fulgerul, norii, grindina, iarna sînt privite drept modurile diferite de a fi ale corbului. Împreună, cele zece familii de lucruri constituie o reprezentare completă și sistematică a lumii, iar această reprezentare este religioasă, deoarece principiile pe care se întemeiază sînt furnizate de noțiunile religioase. Departe de a se mărgini la o categorie sau două de ființe, domeniul religiei totemice se întinde deci pînă la cele din urmă limite ale universului cunoscut. Ca și în religia greacă, divinul este peste tot ; celebra formulă παντὰ πληρή θεῶν poate servi drept deviză și religiei totemice.

Doar că, pentru a ne putea reprezenta totemismul în acest mod, trebuie modificată în mod esențial ideea pe care ne-am făcut-o mult timp despre acesta. Pînă la descoperirile din ultimii ani, se considera că totemismul constă din cultul unui totem anume, fiind definit ca religie a unui clan. Din acest punct de vedere, se părea că în același trib pot exista atîtea religii totemice independente unele de altele, pentru că aparțin de clanuri diferite. Concepția era, de altfel, în armonie cu ideea pe care o avem asupra clanului : o societate autonomă[1], mai mult sau mai puțin deschisă societăților similare sau întreținînd cu ele doar relații exterioare și de suprafață. Realitatea este, însă, mai complexă. Fără îndoială, cultul fiecărui totem are vatra sa în clanul corespunzător ; acolo și numai acolo este celebrat și membrii clanului au această misiune. Prin ei, cultul se transmite de la o generație la alta, la fel și credințele aflate la baza sa. Dar, pe de altă parte, diversele culte totemice practicate în interiorul aceluiași trib nu se dezvoltă paralel, ignorîndu-se unele pe altele, ca și cum fiecare ar constitui o religie completă, suficientă sie însăși. Dimpotrivă, ele se implică reciproc, fiind doar părți dintr-un întreg, elemente ale unei aceleiași religii. Indivizii clanului nu privesc cu indiferență credințele unui clan vecin, cu scepticismul sau ostilitatea inspirate de o religie străină ; ei iau parte la aceste credințe. Cei din clanul Corbului sînt convinși că indivizii din clanul Șarpelui au un șarpe mitic care le-a fost strămoș și că datorează acestei origini virtuți și puteri surprinzătoare. Și nu am văzut oare că, în anumite condiții cel puțin, un om nu poate să consume un totem străin decît după ce a respectat formalitățile rituale ? Mai ales

1. Adesea, clanul a fost confundat cu tribul. Confuzia a pricinuit încurcături etnografilor, datorîndu-se în special lui Curr (I, pp. 61 și urm.).

după ce a cerut permisiunea celor din acel totem, dacă vreunul din ei e de faţă ? Deci, pentru el, alimentul respectiv nu e complet profan, şi el admite că între membrii unui clan din care nu face parte şi animalul care dă nume clanului există afinităţi intime. De altfel, comunitatea credinţelor se manifestă uneori chiar şi în cult. Dacă, în principiu, riturile unui anume totem sînt îndeplinite de indivizii acelui totem, se întîmplă frecvent să asiste şi reprezentanţii altor clanuri. Se întîmplă chiar ca ei să nu joace rolul unor simpli spectatori ; ei nu oficiază, desigur, dar ajută la împodobirea oficianţilor şi pregătesc serviciul. Sînt şi ei interesaţi de ceea ce se celebrează. Este motivul pentru care, în anumite triburi, ei invită clanul calificat pentru celebrare să o îndeplinească[1]. Există chiar un ciclu de rituri care se desfăşoară obligatoriu în prezenţa tribului reunit : ceremoniile totemice de iniţiere[2].

În plus, organizarea totemică, aşa cum am descris-o, trebuie să rezulte dintr-un fel de înţelegere între membrii tribului. Este cu neputinţă ca fiecare clan să-şi alcătuiască propriile credinţe în mod absolut independent : în mod necesar, cultele diferitelor totemuri trebuie să fie oarecum adaptate unele altora, întrucît se completează. Într-adevăr, am văzut că, în mod normal, acelaşi totem nu se repetă într-un acelaşi trib şi că întreg universul este astfel repartizat între totemurile constituite, încît acelaşi obiect să nu se regăsească în două clanuri diferite. O asemenea repartizare metodică nu s-ar fi putut face fără un acord, tacit sau chibzuit, la care să fi participat întreg tribul. Ansamblul de credinţe ce a luat astfel naştere este deci, în parte (şi numai în parte), o chestiune de trib[3].

Rezumînd, pentru a ne face o idee adecvată despre totemism, nu trebuie să ne cantonăm între limitele clanului, ci să luăm în consideraţie tribul în totalitatea sa. Cu siguranţă că cultul specific fiecărui clan beneficiază de o mare autonomie : putem prevedea, încă de pe acum, că în clan se află fermentul vieţii religioase. Dar, pe de altă parte, toate cultele sînt solidare unele cu altele, iar religia totemică constituie un sistem complex format prin îmbinarea lor, aşa după cum politeismul grec s-a constituit prin reunirea cultelor particulare ale diverselor divinităţi. Am arătat că, astfel înţeles, totemismul este dotat cu propria-i cosmologie.

1. Este, mai ales, cazul la warramunga (*North. Tr.,* p. 298).
2. V., de exemplu, Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.,* p. 380 şi *passim*.
3. Ne-am putea chiar întreba dacă nu există uneori şi totemuri tribale. La arunta, există un animal, pisica sălbatică, slujind de totem unui clan, şi care, totuşi, este interzis întregului trib ; membrii altor clanuri nu îl pot consuma decît cu moderaţie (*Nat. Tr.,* p. 168). Dar credem că a vorbi în aceste condiţii de un totem tribal constituie un abuz, deoarece, dacă este interzis consumul liber al unui animal, nu rezultă că acesta este un totem. Şi alte cauze pot da naştere unei asemenea interdicţii. Desigur că unitatea religioasă a unui trib este un fapt real, dar ea se afirmă prin alte simboluri. Vom vedea care sînt ele în cele ce urmează (Cartea I, cap. IX).

CAPITOLUL IV

Credinţele propriu-zis totemice
(sfîrşit)

IV. Totemul individual şi totemul sexual

Am studiat pînă acum totemismul doar ca o instituţie publică : singurele totemuri despre care a fost vorba au fost cele comune clanului, fratriei sau, într-un anume sens, tribului[1] ; individul nu juca vreun rol decît ca membru al grupului. Or, este ştiut că nu există religie care să nu aibă un aspect individual, iar observaţia este valabilă şi în cazul totemismului. Alături de totemurile impersonale şi colective, aflate pe primul plan, mai există şi altele, proprii fiecărui individ, exprimîndu-i personalitatea şi al căror cult îl celebrează în forul său interior.

I

În cîteva triburi australiene şi în majoritatea societăţilor indiene din America de Nord[2], fiecare individ are raporturi personale cu un anumit lucru, comparabile cu cele pe care le întreţine clanul cu totemul său. Lucrul este fie o fiinţă neînsufleţită, fie un obiect artificial ; în general însă, este un animal. În anumite cazuri, o parte a organismului, cum ar fi capul, picioarele sau ficatul îndeplineşte respectiva funcţie[3].

Numele lucrului este şi numele purtat de individ, adică numele lui individual, prenumele alăturat totemului colectiv, aşa după cum un *praenomen* la romani se adaugă la *nomen gentilicium*. Faptul a

1. Totemurile sînt în proprietatea tribului, în sensul că acesta se interesează de cultul totemic al fiecărui clan.
2. Frazer a întocmit o listă foarte completă a textelor din America de Nord privitoare la totemul individual (*Totemism and Exogamy*, III, pp. 370-456).
3. De exemplu, la huroni, la irochezi, algonkini (Charlevoix, *Histoire de la Nouvelle France*, VI, pp. 67-70 ; Sagard, *Le grand voyage au pays des Hurons*, p. 160), la indienii Thompson (Teit, *The Thompson Indians of British Columbia*, p. 355).

fost observat, e drept, doar la anumite societăţi[1] ; dar, probabil, are un caracter general. Vom arăta imediat că între individ şi obiect există o identitate de natură ; or, identitatea de natură o implică şi pe cea de nume. Conferit în cadrul unor ceremonii religioase importante, prenumele are un caracter sacru. El nu se pronunţă în împrejurările obişnuite ale vieţii profane. Se întîmplă chiar ca termenul din limbajul uzual care desemnează lucrul să se modifice pentru a putea fi utilizat în aceste circumstanţe particulare[2]. Termenii limbii uzuale sînt excluşi din viaţa religioasă.

Cel puţin în triburile americane, numele respectiv este dublat de o emblemă proprie fiecărui individ şi care, sub diverse forme, reprezintă lucrul desemnat. Fiecare mandan, de exemplu, poartă pielea animalului al cărui omonim este[3]. Dacă este o pasăre, se împodobeşte cu pene[4]. Indigenii huron şi algonkin îşi tatuează o imagine pe trup[5], pe care o figurează şi pe arme[6]. La triburile din Nord-Vest, emblema individuală este gravată sau sculptată, ca şi în cazul emblemei colective a clanului, pe unelte, pe pereţii casei[7] etc, slujind de însemn al proprietăţii personale[8]. Adesea, cele două blazoane se combină, fapt ce explică, în parte, marea diversitate de aspecte pe care le îmbracă ecusoanele totemice la aceste popoare[9].

Între individ şi animalul său eponim există strînse legături. Omul ţine de natura animalului ; are aceleaşi defecte şi calităţi. De exemplu, cel care are vulturul drept blazon individual este considerat a avea darul de a vedea viitorul ; dacă poartă numele ursului, este în pericol de a fi rănit în luptă, ursul fiind încet şi greoi şi lăsîndu-se uşor prins[10] ; dacă animalul e dispreţuit, omul e şi el dispreţuit[11]. Înrudirea dintre cele două fiinţe este de-aşa natură încît, în anumite împrejurări, în special în caz de pericol, există credinţa că omul poate lua forma animalului[12]. Reciproc, animalul e considerat o dublură a omului, un *alter ego*[13] al său. Asociaţia este atît de strînsă

---

1. De exemplu la yuin (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 133) ; kurnai (*Ibid.*, p. 135) ; la mai multe triburi din Queensland (Roth, *Superstition, Magic and Medicine, North Queensland Ethnography*, Bulletin, nr.5, p. 19 ; Haddon, *Head-hunters*, p. 139) ; la delaware (Heckewelder, *An Account of the History... of the Indian Nations*, p. 238) ; la indienii Thompson (Teit, *op. cit.*, p. 355) ; la indigenii salish statlumh (Hill Tout, *Rep.of the Ethnol.of the Statlumh, J.A.I.*, XXXV, pp. 147 şi urm.).
2. Hill Tout, *loc. cit.*, p. 154.
3. Catlin, *Manners and Customs* etc., Londra, 1876, I, p. 36.
4. *Lettres édifiantes et curieuses*, ediţie nouă, VI, pp. 172 şi urm.
5. Charlevoix, *op. cit.*, VI, p. 69.
6. Dorsey, *Siouan Cults, XI^th Rep.*, p. 443.
7. Boas, *Kwakiutl*, p. 323.
8. Hill Tout, *loc. cit.*, p. 154.
9. Boas, *Kwakiutl*, p. 323.
10. Miss Fletcher, *The Import of the Totem, a Study from the Omaha Tribe (Smithsonian Rep. for 1897*, p. 583). – Găsim fapte similare în Teit, *op. cit.*, pp. 354, 356 ; Peter Jones, *History of the Ojibway Indians*, p. 87.
11. Este, de exemplu, cazul cîinelui la salish statlumh, din cauza stării de servitudine în care trăieşte (Hill Tout, *loc. cit.*, p. 153).
12. Langloh Parker, *Euahlayi*, p. 21.
13. «Spiritul omului, spune Mrs. Parker (*Ibid.*) se află în Yunbeai (totemul individual), iar Yunbeai este în el.»

încît destinele lor sînt considerate solidare : nimic nu-l poate afecta pe unul fără ca şi celălalt să nu resimtă lovitura[1]. Dacă animalul moare, viaţa omului este ameninţată. Este o regulă generală că animalul nu trebuie ucis şi, mai ales, este interzis să i se consume carnea. Atenuată şi temperată cînd este vorba de totemul clanului, interdicţia devine în acest caz formală şi absurdă[2].

La rîndul său, animalul îl protejează pe om, servindu-i, într-un sens, de stăpîn. Îl înştiinţează de posibilele pericole şi de mijloacele prin care poate să se ferească[3] ; este prietenul lui, se spune[4]. Şi cum, adesea, se crede că animalul are puteri miraculoase, el le transmite asociatului său uman, care se crede astfel la adăpost de gloanţe, săgeţi şi lovituri de tot soiul[5]. Încrederea omului în eficacitatea protectorului său este atît de mare încît el înfruntă cu curaj cele mai mari pericole şi îndeplineşte acte de vitejie uimitoare cu o cutezanţă senină : credinţa îi conferă curajul şi forţa de care are nevoie[6]. Totuşi, relaţiile omului cu animalul nu sînt de pură dependenţă. Individul, la rîndul său, poate acţiona asupra animalului. El îi dă ordine, are un ascendent asupra lui. Un kurnai, avînd rechinul drept prieten şi aliat, crede că poate îndepărta rechinii care ameninţă barca printr-o incantaţie[7]. În alte cazuri, legătura aceasta este considerată a conferi omului o aptitudine particulară ca să vîneze cu succes[8].

Chiar şi natura acestor relaţii pare să implice faptul că fiinţa cu care fiecare individ este asociat este ea însăşi individuală şi nu reprezintă o clasă. Specia nu constituie un *alter ego*. De fapt, în unele cazuri, rolul îl joacă un anume arbore, o anume stîncă, o piatră determinată[9]. În mod inevitabil, aşa stau lucrurile cînd este

1. Langloh Parker, *op. cit.*, p. 20. La fel se întîmplă la salish (Hill Tout, *Ethn. Rep. on the Stseelis and Skaulits Tribes, J.A.I.*, XXXIV, p. 324). Faptul este general la indienii din America centrală (Brinton, *Nagualism*, «a Study in Native American Folklore and History», in *Proceedings of the American Philosophical Society*, XXXIII, p. 32).
2. Parker, *ibid.* ; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 147 ; Dorsey, *«Siouan Cults», XIth Rep.*, p. 443. Frazer a întocmit lista cazurilor similare americane, stabilind generalitatea interdicţiei (*Totemism a. Exogamy*, III, p. 450). Am văzut că, în America, individul trebuie să înceapă prin a ucide animalul din a cărui piele se confecţionează ceea ce etnografii numesc sac vindecător. Obiceiul a fost observat însă doar la cinci triburi ; probabil că e vorba de o formă alterată şi tardivă a respectivei instituţii.
3. Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 135, 147, 387 ; *Austral. Medicine Men, J.A.I.*, XVI, p. 34 ; Teit, *The Shuswap*, p. 607.
4. Meyer, *Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribe*, in Woods, p. 197.
5. Boas, *VIth Rep. on the North-West Tribes of Canada*, p. 93 ; Teit, *The Thompson Indians*, p. 336 ; Boas, *Kwakiutl*, p. 394.
6. Găsim fapte în Hill Tout, *Rep. of the Ethnol. of the Statlumh, J.A.I.*, XXXV, pp. 144, 145. Cf. Langloh Parker, *op. cit.*, p. 29.
7. Conform unei informaţii date dntr-o scrisoare adresată de Howitt lui Frazer (*Totemism and Exogamy*, I, p. 495 şi n.2).
8. Hill Tout, *Ethnol. Rep. on the Stseelis and Skaulits Tribes, J.A.I.*, XXXIV, p. 324.
9. Howitt, *Australian Medicine Men, J.A.I.*, XVI, p. 34 ; Lafitau, *Mœurs des sauvages Américains*, I, p. 370 ; Charlevoix, *Histoire de la Nouvelle France*, VI, p. 68. La fel cu *atai* şi *tamaniu*, în insula Mota (Codrington, *The Melanesians*, pp. 250-251).

vorba despre un animal şi cînd existenţa animalului şi a omului sînt considerate solidare. Nu poţi fi solidar, în acest sens, cu o întreagă specie, căci nu există zi sau – ca să spunem aşa – clipă, în care specia să nu piardă pe unul dintre membrii săi. Totuşi, oamenii primitivi manifestă o oarecare incapacitate de a-l gîndi pe individ în afara speciei ; legătura cu un individ se extinde şi la un altul ; omul primitiv le confundă într-un sentiment unic şi astfel, specia, în întregul ei, devine sacră[1].

În mod firesc, fiinţa protectoare este numită în diverse feluri, în funcţie de societate : *nagual*, la indienii mexicani[2], *manitu* la algonkini, *okki* la huroni[3], *snam* la unii indigeni salish[4], *sulia* la alţii[5], *budjan* la yuini[6], *yunbeai* la euahlayi[7] etc. Datorită importanţei pe care respectivele credinţe şi practici o au la indienii din America de Nord, s-a propus să fie denumite cu termenul de *nagualism* sau *manituism*[8]. Dîndu-le însă un nume de sine stătător, riscăm să nesocotim legăturile lor cu totemismul. De fapt, este vorba de aceleaşi principii aplicate fie clanului, fie individului. În ambele cazuri, se manifestă credinţă că între lucruri şi oameni există legături vitale şi că lucrurile au puteri speciale de care profită şi aliaţii lor, adică oamenii. Există acelaşi obicei de a conferi omului numele lucrului cu care este asociat şi de a adăuga numelui o emblemă. Totemul reprezintă patronul clanului, tot aşa după cum patronul unui individ îi slujeşte celui din urmă drept totem personal. Este deci necesar ca terminologia să reflecte înrudirea de sisteme ; este motivul pentru care, ca şi Frazer, vom numi cultul individului faţă de patronul său *totemism individual*. Expresia este cu atît mai justificată cu cît, în anumite cazuri, este folosit acelaşi cuvînt spre a desemna totemul clanului şi animalul protector al individului[9]. Tylor şi Powell au respins denumirea cu pricina, afir-

1. Tot aşa cum, contrar afirmaţiilor lui Frazer, nu există o linie de demarcaţie între animalele protectoare şi fetişuri. După el, fetişismul ar începe atunci cînd fiinţa protectoare devine un individ şi nu o clasă (*Totemism*, p. 56) ; or, în Australia, se întîmplă ca un anume animal să aibă acest rol (v. Howitt, *Australian Medicine Men*, *J.A.I.*, XVI, p. 34). Este adevărat că noţiunile de fetiş şi fetişism nu corespund unor noţiuni definite.
2. Brinton, *Nagualism*, *Proceedings of the Amer. Philos. Society*, XXXIII, p. 32.
3. Charlevoix, VI, p. 67.
4. Hill Tout, *Rep. on the Ethnol. of the Statlumh of British Columbia*, *J.A.I.*, XXXV, p. 142.
5. Hill Tout, *Ethnol. Rep. on the Stseelis a. Skaulits Tribes*, *J.A.I.*, XXXIV, pp. 311 şi urm.
6. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 133.
7. Langloh Parker, *op. cit.*, p. 20.
8. J. W. Powell, «An American View of Totemism», in *Man*, 1902, nr.84 ; Tylor, *Ibid.*, nr.1. Andrew Lang a formulat aceleaşi opinii în *Social Origins*, pp. 133-135. În fine, Frazer însuşi, revenind la opinia iniţială, admite astăzi că, pînă vom cunoaşte mai bine raportul dintre totemurile colective şi acele *guardian spirits*, ar fi mai bine să le numim în mod diferit (*Totemism and Exogamy*, III, p. 456).
9. În Australia, la indigenii yuin (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 81) şi la narrinyeri de pildă (Meyer, *Manners a. Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribe*, in Woods, pp. 197 şi urm.).

mînd necesitatea unor termeni diferiţi pentru cele două tipuri de instituţii religioase, deoarece, după dînşii, totemul colectiv este doar un nume, o etichetă comună, fără caracter religios[1]. Noi însă ştim că, dimpotrivă, totemul este sacru, chiar mai sacru decît animalul protector. Studiul nostru va arăta, de altfel, cît de inseparabile sînt cele două tipuri de totemism[2].

Totuşi, oricît de mare ar fi înrudirea celor două instituţii, între ele există diferenţe importante. În vreme ce se consideră că un clan a descins din animalul sau planta care-i serveşte drept totem, individul nu crede că se află într-un raport de descendenţă cu totemul personal. Este doar un prieten, un asociat, un patron şi nu un părinte. Omul profită de virtuţile acestuia, dar nu e de acelaşi sînge cu el. În al doilea rînd, membrii unui clan permit clanurilor vecine să mănînce animalul al cărui nume îl poartă cu toţii, cu singura condiţie ca să fie îndeplinite formalităţile necesare. Din contra, nu numai că individul respectă specia căreia îi aparţine totemul său personal, dar se străduieşte s-o protejeze de străini, oriunde destinele omului şi animalului sînt considerate conexe.

Cele două tipuri de totemuri se deosebesc mai ales prin modul în care sînt dobîndite.

Totemul colectiv face parte din statutul legal al fiecărui individ şi, în general, este ereditar ; în orice caz, naşterea este cea care îl determină, independent de voinţa individului. Uneori copilul ia totemul mamei (kamilaroi, dieri, urabunna etc.) ; alteori pe al tatălui (narrinyeri, warramunga etc.) ; alteori, în fine, pe cel ce predomină în teritoriul unde a fost conceput de mama sa (arunta, loritja). Dimpotrivă, totemul individual se dobîndeşte printr-un act deliberat[3] : ca să fie determinat, e necesară o întreagă serie de operaţii ritualice. Metoda cea mai generală este cea utilizată de indienii americani. Iat-o : la pubertate, cînd se apropie momentul iniţierii, tînărul se retrage într-un loc îndepărtat, de exemplu într-o pădure. Acolo, el se supune la tot felul de exerciţii epuizante şi în contra naturii, pentru o durată care variază de la cîteva zile la cîţiva ani. Posteşte, se mortifică, se mutilează. Uneori rătăceşte scoţînd strigăte

1. «Totemul nu seamănă cu patronul individului, spune Tylor, în orice caz nu mai mult decît un ecuson cu imaginea unui sfînt» (*loc. cit.*, p. 2). Frazer se asociază în prezent opiniei lui Tylor, deoarece refuză să admită că totemul de clan ar avea vreun caracter religios (*Totemism and Exogamy*, III, p. 452).
2. V. *infra*, cap.IX.
3. Totuşi, conform unui pasaj din Mathews, la indigenii wotjobaluk, totemul individual s-ar moşteni. «Fiecare individ are un animal, o plantă sau un obiect neînsufleţit care este totemul lui special şi personal şi pe care îl moşteneşte de la mamă» (*J. and Proc. of the R. Society of N.S. Wales*, XXXVIII, p. 291). Este însă evident că dacă toţi copiii dintr-o familie ar avea drept totem personal pe cel al mamei, nici ei, nici mama n-ar avea, în realitate, totemuri personale. Mathews vrea să spună probabil că fiecare individ îşi alege totemul individual din cercul de lucruri asociate clanului mamei. Vom vedea, într-adevăr, că fiecare clan are în proprietate exclusivă un număr de totemuri individuale, de care membrii altor clanuri nu pot dispune. În acest sens, naşterea determină totemul personal, dar numai într-o oarecare măsură.

puternice, adevărate urlete ; alteori rămîne culcat la pămînt, nemişcat, şi se lamentează. Uneori dansează, se roagă, invocă zeii obişnuiţi. Cade astfel într-o stare de surescitare intensă, vecină cu delirul. Cînd atinge paroxismul, reprezentările lui capătă uşor un caracter halucinator. «Atunci cînd un băiat este în ajunul zilei iniţierii, spune Heckewelder, el este supus unui regim alternativ de post şi tratament medical ; se abţine de la hrană, înghiţind medicamente dintre cele mai întăritoare şi respingătoare : eventual bea decocturi toxice pînă ce spiritul începe să-i rătăcească. Atunci are, sau crede că are, viziuni, vise extraordinare la care a fost predispus de respectivul antrenament. Se imaginează zburînd prin aer, înaintînd pe pămînt, sărind de pe un vîrf pe altul peste văi, înfruntînd şi îmblînzind uriaşi şi monştri»[1]. În aceste condiţii, atunci cînd visează sau crede că vede în vis ori în stare de veghe un animal ce i se înfăţişează într-o postură aparent prietenoasă, îşi închipuie că şi-a descoperit patronul pe care îl căuta[2].

Totuşi, în Australia[3], procedura este rareori utilizată. Totemul personal pare mai curînd impus de o terţă persoană fie la naştere[4], fie în momentul iniţierii[5]. De obicei acest rol îl joacă o rudă sau un personaj investit cu puteri speciale, de exemplu un bătrîn sau un magician. Uneori sînt utilizate mijloace divinatorii. De exemplu, în golful Charlotte, la capul Bedford, pe rîul Proserpina, bunica sau o altă bătrînă ia o bucată din cordonul ombilical şi o roteşte violent, împreună cu placenta. În acest timp, alte bătrîne stau aşezate în cerc şi propun pe rînd diverse nume. Este ales numele rostit în momentul în care cordonul se rupe[6]. La yarraikanna, lîngă capul York, după ce iniţiatului i se scoate un dinte, i se dă puţină apă să-şi clătească gura, pe care el o scuipă într-o covată cu apă. Bătrînii examinează cu grijă forma cheagului de sînge şi salivă iar obiectul cu care seamănă devine astfel totemul personal al tînărului[7]. În alte cazuri, totemul se transmite direct de la un individ la altul, de

1. Heckewelder, *An Account of the History, Manners and Customs of the Indian Nations who once inhabited Pennsylvania*, in *Transactions of the Historical and Literary Committee of the American Philos. Society*, I, p. 238.
2. V. Dorsey *Siouan Cults*, *XIth Rep.*, p. 507 ; Catlin, *op. cit.*, I, p. 37 ; Miss Fletcher, *The Import of the Totem*, in *Smithsonian Rep. f.7*, 1897, p. 580 ; Teit, *The Thompson Indians*, pp. 317-320 ; Hill Toot, *J.A.I.*, XXXV, p. 144.
3. Iată cîteva exemple. Magicienilor kurnai li se revelează totemurile personale în vis. (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 387 ; *On Australian Medicine Men*, în *J.A.I.*, XVI, p. 34). Locuitorii din capul Bedford cred că, atunci cînd un bătrîn visează un anume lucru noaptea, acel lucru este totemul personal al celei dintîi persoane pe care o va întîlni a doua zi (W. E. Roth, *Superstition, Magic a. Medicine*, p. 19). Este însă probabil că prin asemenea metode se obţin doar totemuri personale complementare şi auxiliare : căci, în acelaşi trib, iniţierea, aşa cum am arătat, presupune utilizarea unui procedeu diferit.
4. În unele triburi despre care relatează Roth (*Ibid.*) şi la triburile vecine din Maryborough (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 147).
5. La băştinaşii wiradjuri (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 406 ; *On Australian Medicine Men*, in *J.A.I.*, XVI, p. 50).
6. Roth, *loc. cit.*
7. Haddon, *Head Hunters*, p. 193 şi urm.

exemplu de la tată la fiu sau de la unchi la nepot[1]. Metoda este folosită şi în America. Într-un exemplu furnizat de Hill Tout, operatorul era un şaman[2] care voia să-şi transmită propriul totem nepotului. «Unchiul a luat emblema simbolică a *snam*-ului (totemul personal) ; era pielea uscată a unei păsări. L-a îndemnat pe nepot să sufle peste ea, apoi, procedînd şi el la fel, a pronunţat cuvinte misterioase. Lui Paul (acesta era numele nepotului) i s-a părut că pielea se transformă într-o pasăre vie care zbura de colo-colo în jurul lor, pentru ca mai apoi să dispară. I s-a dat ordin să-şi procure chiar în acea zi o piele de pasăre din aceeaşi specie şi s-o poarte cu el ; ceea ce a şi făcut. În noaptea care a urmat, a visat că *snam*-ul i-a apărut sub înfăţişare omenească, promiţîndu-i protecţia sa şi revelîndu-i numele secret ce trebuia rostit ca s-o invoce»[3].

Nu numai că totemul unui individ este dobîndit şi nu dat, dar el nu este nici măcar obligatoriu. În Australia, există triburi unde obiceiul pare complet necunoscut[4]. În plus, chiar şi acolo unde el există, este adesea facultativ. Astfel, la euhlayi, magicienii au un totem individual de care le depind puterile, nu însă şi majoritatea laicilor. Este un privilegiu pe care magicianul îl acordă mai ales prietenilor, favoriţilor şi celor ce aspiră să-i devină confraţi[5]. La fel, la băştinaşii salish, cei ce vor să exceleze în război sau la vînătoare ori aspiranţii la demnitatea de şaman sînt singurii care au un asemenea totem protector[6]. Totemul individual pare considerat deci, cel puţin la unele popoare, mai curînd ca un avantaj decît o necesitate. E bine să ţi-l procuri, dar nu e obligatoriu. Invers, poţi să nu te mulţumeşti cu un singur totem, dacă vrei să fii mai bine protejat, ai dreptul să încerci a dobîndi mai multe[7] sau, din contra, dacă cel pe care-l ai nu-ţi este folositor, îl poţi înlocui[8].

Dar, deşi este facultativ şi liber consimţit, totemismul individual are o forţă de rezistenţă pe care totemismul de clan este departe de a o atinge. Unul dintre principalii informatori ai lui Hill Tout era un salish botezat ; deşi se îndepărtase din convingere de credinţele strămoşilor, deşi devenise un catihet model, credinţa lui în eficacitatea totemurilor personale rămăsese de neclintit[9]. Iar în ţările

1. La wiradjuri, aceeaşi referinţă ca mai sus, p. 154, n. 5.
2. În general, se pare că transmiterea de la tată la fiu are loc doar cînd tatăl este şaman sau magician. Procedeul se mai întîlneşte şi la indienii thompson (Teit, *The Thompson Indians*, p. 320) şi la wiradjuri.
3. Hill Tout (*J.A.I.*, XXXV, pp. 146-147). Ritul esenţial constă în a sufla deasupra pielii : dacă nu este executat corect, transmiterea nu poate avea loc, deoarece, aşa cum vom vedea, sufletele magicianului şi al celui care primeşte totemul iradiază, întrepătrunzîndu-se şi comunicînd totodată cu natura animalului care, la rîndul său, ia parte la ceremonie sub forma sa simbolică.
4. N.W.Thomas, *Further Remarks on Mr. Hill Tout's Views on Totemism*, in *Man*, 1904, p. 85.
5. Langloh Parker, *op. cit.*, pp. 20, 29.
6. Hill Tout, in *J.A.I.*, XXXV, pp. 143 şi 146 ; *Ibid.* XXXIV, p. 324.
7. Parker, *op. cit.*, p. 30 ; Teit, *The Thompson Indians*, p. 320 ; Hill Tout, în *J.A.I.*, XXXV, p. 144.
8. Charlevoix, VI, p. 69.
9. Hill Tout, *Ibid.*, p. 145.

civilizate, deşi nu mai există urme ale totemismului colectiv, concepţia despre solidaritatea dintre individ şi animal, o plantă sau obiect se menţine la baza unor obiceiuri ce mai pot fi observate în mai multe ţări din Europa[1].

II

Între totemismul colectiv şi cel individual, există o formă intermediară care decurge şi dintr-unul şi dincelălalt – totemismul sexual. El se întîlneşte doar în Australia, la un număr restrîns de triburi, fiind semnalat mai ales în Victoria şi Noua Galie de Sud[2]. Este drept că Mathews declară că l-ar fi observat în toate locurile pe care le-a vizitat în Australia, dar nu-şi întemeiază afirmaţia pe fapte precise[3].

La acele populaţii, bărbaţii din trib, pe de o parte, femeile, pe de alta, indiferent de clan, formează două societăţi distincte, chiar antagoniste. Or, fiecare din aceste două corporaţii sexuale se crede unită prin legături mistice de un anume animal. La kurnai, bărbaţii se consideră cu toţii fraţii emuului-regal (Yeerung), iar femeile surorile silviei măiastre (Djeetgun) ; toţi bărbaţii sînt Yeerung, toate femeile, Djeetgun. La wotjobaluk şi wurunjerri, un asemenea rol îl are şoarecele-chel şi *nigthjar* (un fel de cucuvea). In alte triburi, *nigthjar*-ul e înlocuită de ciocănitoare. Fiecare sex vede în animalul cu care se înrudeşte un protector pe care-l tratează cu mare grijă : de exemplu, este interzisă uciderea şi consumarea lui[4].

Respectivul animal joacă, în raport cu fiecare sex, acelaşi rol pe care îl are totemul clanului faţă de grup. Expresia de totemism sexual, pe care am împrumutat-o de la Frazer[5], este deci justificată. Acest totem, de un tip nou, se aseamănă în mod vădit cu cel al clanului, în sensul că şi el este colectiv ; el aparţine deopotrivă tuturor celor de acelaşi sex. Se aseamănă şi în ceea ce priveşte raportul de descendenţă şi consanguinitate dintre animalul-patron

1. Astfel, la naşterea unui copil, se plantează un arbore care este îngrijit cu multă pioşenie ; se crede că de soarta lui depinde cea a copilului. Frazer, în *Golden Bough*, descrie numeroase obiceiuri şi credinţe care traduc în mod diferit aceeaşi concepţie (cf. Hartland, *Legend of Perseus*, II, pp. 1-55).
2. Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 148 şi urm. ; Fison şi Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, pp. 194, 201 şi urm. ; Dawson, *Australian Aborigines*, p. 52. Petrie îl semnalează şi în Queensland (*Tom Petries Reminiscences of Early Queensland*, pp. 62 şi 118).
3. *Journal a. Proceed. of the R. Society of N.S. Wales*, XXXVIII, p. 339. Poate oare fi vorba despre totemism sexual în cazul următorului obicei al indigenilor warramunga ? Înainte de înmormîntare, se păstrează un os din braţul defunctului. Dacă este o femeie, în scoarţa în care e înfăşurată se pun şi pene de emu ; la bărbaţi, se pun pene de bufniţă (*North. Tr.*, p. 169).
4. Se citează chiar un caz în care fiecare grup sexual ar avea două totemuri sexuale : de exemplu, wurunjerri ar cumula totemurile sexuale de la kurnai (emuul regal şi silvia măiastră) şi wotjobaluk (şoarecele-chel şi cucuveaua *nightjar*). V. Howitt, *Nat. Tr.,* p. 150.
5. *Totemism*, p. 51.

și sexul corespunzător : la kurnai, toți bărbații sînt considerați Yeerung și toate femeile Djeetgun[1]. Cel dintîi observator al acestei ciudate instituții, în 1834, o descrie astfel : «Tilmun, o mică pasăre de mărimea unui sturz (un fel de ciocănitoare) este considerată de femei ca fiind cea dintîi ce a plămădit femeia. Aceste păsări sînt foarte venerate dar exclusiv de către femei»[2]. Era deci unul din strămoșii importanți. Pe de altă parte însă, totemul sexual se apropie de cel individual. Se consideră că fiecare membru al grupului sexual e legat personal de un individ anume din specia totemică respectivă. Cele două vieți sînt într-atît de întrețesute încît moartea animalului determină și moartea omului. «Viața șoarecelui-chel, spun indigenii wotjobaluk, înseamnă viața omului»[3]. Este motivul pentru care fiecare sex nu numai că își respectă totemul, dar îi obligă și pe cei de sex opus să-l respecte. Orice violare a interdicției duce la bătălii sîngeroase între bărbați și femei[4].

În definitiv, originalitatea acestor totemuri constă în aceea că ele sînt tribale. Într-adevăr, tribul crede că a descins, în întregime, dintr-un cuplu de ființe mitice. O asemenea credință pare să implice ideea că sentimentul tribal este suficient de puternic ca să prevaleze, într-o oarecare măsură, asupra particularismelor de clan. Cît despre faptul că bărbaților și femeilor li se atribuie origini distincte, motivul trebuie căutat, desigur, în viața separată pe care o duc cele două sexe[5].

Ar fi interesant să aflăm cum se asociază, în gîndirea australiană, totemurile sexuale cu cele de clan, ce raporturi se stabilesc între cei doi străbuni situați la originea tribului și cei din care se consideră că s-a ivit fiecare clan în partea. Datele etnografice de care dispunem astăzi nu sînt însă suficiente pentru a răspunde la întrebare. De altfel, oricît de firească și de necesară ni s-ar părea ea, este foarte posibil ca indigenii să nu și-o fi pus niciodată. Ei nu simt, în aceeași măsură ca noi, nevoia de a-și coordona și sistematiza credințele[6].

---

1. *Kamilaroi și Kurnai*, p. 215.
2. Threlldke, citat de Mathews, *loc. cit.*, p. 339.
3. Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 148, 151.
4. *Kamilaroi and Kurnai*, pp. 200-203 ; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 149 ; Petrie, *op. cit.*, p. 62. La kurnai, asemenea lupte sîngeroase se sfîrșesc adesea prin căsătorii, ca și cum le-ar prevesti. Alteori, luptele sînt simple jocuri (Petrie, *loc. cit.*).
5. V. în această chestiune studiul nostru *La prohibition de l'inceste et ses originies* in *Année sociol.*, I, pp. 44 și urm.
6. Vom vedea totuși în continuare (cap. IX) că există un raport între totemurile sexuale și marii zeii.

CAPITOLUL V

Originea acestor credinţe

I. O cercetare critică a teoriilor

Credinţele pe care le-am trecut în revistă au o natură evident religioasă, deoarece ele implică o clasificare a lucrurilor în sacre şi profane. Fără îndoială, nu s-au aflat în discuţie fiinţele spirituale ; pe parcursul expunerii noastre, nici măcar nu am pronunţat cuvinte ca spirite, genii, persoane divine. Unii scriitori, la care vom mai avea de altfel prilejul să ne referim, au refuzat să vadă în totemism o religie, din cauză că şi-au făcut o imagine incorectă despre fenomenul religios.

Pe de altă parte, avem certitudinea că totemismul reprezintă cea mai primitivă dintre religiile cunoscute pînă astăzi şi, probabil, chiar dintre cele existente. El nu poate fi separat de organizarea socială pe bază de clan. Aşa cum am văzut, nu numai că totemismul nu poate fi definit decît în funcţie de clan, dar nici clanul, în forma pe care o are într-un mare număr de societăţi australiene, n-ar fi existat fără totem. Membrii aceluiaşi clan nu sînt uniţi între ei nici prin comunitatea teritoriului locuit, nici prin sînge, deoarece ei nu sînt în mod necesar consanguini şi adesea trăiesc risipiţi în diferite puncte ale teritoriului tribal. Unitatea lor constă în aceea că au acelaşi nume şi aceeaşi emblemă, că ei consideră că întreţin aceleaşi legături cu aceleaşi categorii de lucruri, că practică aceleaşi rituri, adică, de fapt, că au un cult totemic comun. Prin urmare, totemismul şi clanul, cel puţin dacă cel din urmă nu este confundat cu un grup local, se implică mutual. Or, organizarea pe bază de clan este cea mai simplă dintre cele pe care le cunoaştem. Ea a existat, cu toate elementele ei esenţiale, încă de cînd societatea s-a alcătuit din două clanuri iniţiale ; iar o altă organizare socială mai simplă nu poate exista, atîta timp cît nu vom întîlni o societate redusă la un singur clan ; pînă acum ea nu a fost însă descoperită. O religie atît de solidară cu un sistem social care le depăşeşte pe celelalte în simplitate poate fi privită deci drept cea mai elementară dintre cele

cunoscute. Iar dacă vom ajunge să cunoaștem originile credințelor analizate, vom avem șansa să descoperim și cauzele care au dat naștere sentimentului religios al oamenilor.

Înainte însă de a trata noi înșine chestiunea, este necesar să examinăm soluțiile cele mai autorizate care au fost propuse pînă acum.

I

În primul rînd, vom enumera savanții care au crezut că pot să explice totemismul deducîndu-l dintr-o religie anterioară.

Pentru Tylor[1] și Wilken[2], totemismul ar constitui o formă particulară a cultului strămoșilor iar tranziția dintre cele două sisteme religioase ar fi fost asigurată de foarte răspîndita doctrină a transmigrației sufletelor. Numeroase popoare consideră că, după moarte, sufletul nu va rămîne neîncarnat, ci va însufleți un alt trup ; pe de altă parte, «deoarece psihologia raselor inferioare nu stabilește nici o linie de demarcație între sufletul omului și al animalului, ea admite fără mari dificultăți transmigrația sufletului omenesc în corpul unui animal»[3]. Tylor citează un număr de asemenea cazuri[4]. În aceste condiții, respectul religios inspirat de străbun se raportează firesc la planta sau animalul cu care acesta se confundă. Servind de receptacol pentru o ființă venerată, animalul devine, pentru toți descendenții acelui străbun, adică pentru clanul căruia i-a dat naștere, un lucru sfînt, un obiect de cult, adică un totem.

Aspectele semnalate de Wilken la societățile din arhipelagul malaezian dovedesc faptul că astfel au luat naștere credințele totemice. Crocodilii sînt venerați în special în Java și Sumatra ; ei sînt considerați protectori, uciderea lor este interzisă și li se aduc ofrande. Or, cultul lor se bazează pe faptul că sînt considerați încarnări ale sufletului străbunilor. Malaezii din Filipine consideră crocodilul un bunic ; la fel și tigrul, și din aceleași motive. Credințe asemănătoare au fost observate la indigenii bantu[5]. În Melanezia, se întîmplă ca o persoană de rang înalt, în momentul morții, să-și anunțe voința de a se reîncarna după moarte într-un anumit animal sau anumită plantă ; din acest motiv, obiectul ales drept locuință postumă va deveni sacru pentru întreaga familie[6]. Deci nu totemismul ar fi existat întîi, ci el ar fi produsul unei religii mai complexe care l-ar fi precedat[7].

---

1 *Civilisation primitive*, I, p. 465, II, p. 305 ; *Remarks on Totemism, with especial reference to some modern theories concerning it*, in *J.A.I.*, XXVIII și I, din seria nouă, p. 138.
2. *Het Animisme bij den Volken van den indischen Archipel*, pp. 69-75.
3. Tylor, *Civilisation primitive*, II, p. 8.
4. Tylor, *Ibid.*, pp. 8-21.
5. G. Mc. Call Theal, *Records of South-Eastern Africa*, VII. Cunoaștem lucrarea doar din articolul lui Frazer, *South African Totemism*, in *Man*, 1901, nr.111.
6. Codrington, *The Melanesians*, pp. 32-33 și scrisoarea aceluiași autor, citată de Tylor in *J.A.I.*, XXVIII, p. 147.
7. Aceeași soluție, cu diferențe de nuanță, este adoptată de Wundt (*Mythus und Religion*, II, p. 269).

Dar societăţile în care au fost observate asemenea fapte au atins deja un nivel de cultură destul de ridicat ; în orice caz, ele au depăşit faza totemismului pur. În respectivele societăţi întîlnim deja familii în locul clanurilor totemice[1]. Chiar şi cele mai multe dintre animalele cărora li se aduc onoruri religioase sînt venerate nu de anumite grupuri familiale, ci de tribul în ansamblul său. Asemenea credinţe şi practici reprezintă astăzi doar nişte forme alterate[2] şi, prin urmare, chiar dacă au legături cu vechile culturi totemice, nu mai sînt în stare să ne dezvăluie originile lor. Nu luînd în consideraţie o instituţie aflată pe cale de dispariţie vom putea ajunge să înţelegem cum s-a format. Nu vom afla cum a luat naştere totemismul nici din Java, nici din Sumatra sau Melanezia, ci din Australia. Or, aici nu există nici cultul morţilor[3], nici doctrina transmigraţiei. Eroii mitici, fondatori ai clanului, se reîncarnează şi aici periodic, *dar numai într-un corp omenesc* ; aşa cum vom vedea, fiecare naştere este produsul unor asemenea reîncarnări. Iar dacă animalele din specia totemică constituie obiect al ritului, nu e din cauză că sufletele strămoşilor şi-ar avea sălaşul în ele. Este adevărat că primii străbuni sînt reprezentaţi de cele mai multe ori sub forma unui animal, reprezentarea, foarte frecventă, fiind un fapt important de care trebuie să ţinem seama ; dar nu credinţa în metempsihoză i-a dat naştere, ea neîntîlnindu-se la societăţile australiene.

De altfel, această credinţă nu numai că nu ar putea explica totemismul, dar ea însăşi se întemeiază pe unul dintre principiile fundamentale pe care el se bazează ; adică, postulează ceea ce trebuie explicat. Ca şi totemismul, ea consideră omul ca fiind strîns înrudit cu animalul ; căci, dacă cele două regnuri s-ar deosebi net, nu s-ar mai putea crede că sufletul omului migrează cu atîta uşurinţă de la un regn la celălalt. Mai mult, corpul animalului pare să fie adevărata lui reşedinţă, deoarece se consideră că sufletul se reîntoarce aici de îndată ce şi-a recîştigat libertatea. Or, dacă doctrina transmigraţiei postulează o asemenea afinitate specială, ea nu o justifică în nici un fel. Singura motivaţie dată de Tylor este că omul are uneori caracteristici anatomice şi psihologice similare cu ale animalului. «Sălbatecul, spune el, priveşte uimit şi cu simpatie la trăsăturile pe jumătate omeneşti şi la acţiunile şi caracterul animalelor. Cu alte cuvinte, nu este oare animalul o încarnare a calităţilor familiare omului ? Iar atunci cînd aplicăm cuiva epitetul de urs, leu, vulpe, bufniţă, papagal, viperă, vierme, oare nu rezumăm într-un cuvînt cîteva din caracteristicile vieţii omeneşti ?»[4] Asemănările sînt

1. Pentru Tylor, clanul reprezintă familia lărgită ; prin urmare, ceea ce putem afirma despre un grup se aplică, după el, şi altuia (*J.A.I.*, XXVIII, p. 157). O asemenea concepţie este însă una dintre cele mai contestabile ; clanul în sine presupune totemul care-şi caută întreaga semnificaţie în şi prin clan.
2. În acelaşi sens, v. A. Lang, *Social Origins*, p. 150.
3. V. *supra,* p. 68.
4. *Civilisation primitive*, II, p. 23.

însă nesigure şi constituie doar cazuri de excepţie. Omul seamănă în primul rînd cu părinţii, cu prietenii, şi nu cu plantele sau animalele. Analogii atît de rare şi dubioase nu pot fi evidente şi nici nu-l pot determina pe om să se gîndească la înaintaşi ca şi cum ar aparţine unei specii care contrazice experienţa cotidiană. Problema nu este deci soluţionată şi, atîta vreme cît nu o vom rezolva, nu vom putea afirma că am explicat totemismul[1].

În fine, întreaga teorie se bazează pe o neînţelegere fundamentală. Pentru Tylor, ca şi pentru Wundt, totemismul ar reprezenta doar un caz particular al cultului animalelor[2]. Or, noi ştim că, dimpotrivă, el înseamnă cu totul altceva decît zoolatria[3]. Nicăieri animalul nu este adorat, iar omul îl consideră aproape ca pe un egal al său, mai mult, el dispune de animal ca de un obiect oarecare. Omul nu i se subordonează aşa cum procedează credinciosul faţă de zeul său. Dacă ar fi adevărat că animalele din specia totemică sînt considerate reîncarnări ale strămoşilor, atunci membrii clanurilor străine n-ar avea voie să le consume carnea fără oprelişti. În realitate însă, cultul nu se adresează animalului ca atare, ci emblemei, adică imaginii totemului. Or, între religia emblemei şi cultul strămoşilor nu există nici o legătură.

În timp ce Tylor reduce totemismul la un cult al strămoşilor, Jevons îl asociază cu cel al naturii[4], şi iată cum.

Impresionat de surprizele produse de neregularităţile constatate în curgerea evenimentelor, omul a populat lumea cu fiinţe supranaturale[5], apoi a simţit nevoia de a se adapta acestor forţe de temut pe care el însuşi le-a creat. Pentru a nu fi strivit de ele, a înţeles că metoda cea mai bună este să se alieze cu o parte dintre ele, asigurîndu-se de sprijinul lor. Or, în acea fază a istoriei, înrudirea

---

1. În esenţă, Wundt a reluat teoria lui Tylor, încercînd să ofere o explicaţie a relaţiei misterioase dintre om şi animal ; ideea i-a fost sugerată de spectacolul trupului în descompunere. Văzînd viermii care ies din corp, s-a crezut că sufletul încarnat iese odată cu ei. Viermii şi, prin extensie, reptilele (şerpii, şopîrlele etc.) ar fi deci cele dintîi animale venerate ce au jucat rol de totemuri. Celelalte animale, chiar şi plantele şi obiectele neînsufleţite, ar fi ajuns ulterior la un asemenea rang. Dar ipoteza nu se bazează pe nici o dovadă. Wundt afirmă că (*Mythus und Religion*, II, p. 269) reptilele sînt mult mai răspîndite printre totemuri decît celelalte animale ; de unde trage concluzia că sînt şi cele mai primitive. Ne este imposibil să înţelegem ce poate justifica o asemenea aserţiune, în sprijinul căreia autorul nu aduce nici un argument. Lista totemurilor din Australia sau America nu arată că vreun animal oarecare ar avea rol preponderent. Totemurile diferă de la o regiune la alta, în funcţie de faună şi floră. Dacă, de altfel, cercul originar al totemurilor ar fi fost atît de limitat, nu vedem cum totemismul ar fi putut satisface principiul fundamental în virtutea căruia două clanuri sau subclanuri din acelaşi trib trebuie să aibă totemuri distincte.
2. Tylor afirmă că «uneori, unele animale sînt adorate crezîndu-se că ele reprezintă încarnări ale sufletului divin al strămoşilor ; această credinţă constituie o legătură între cultul pentru mani şi cel al animalelor» (*Civilisation primitive*, II, p. 305 ; cf. 308 *la sfîrşit*). Wundt prezintă şi el totemismul ca o parte a animalismului (II, p. 234).
3. V. *supra*, p. 133.
4. *Introduction to the History of Religion*, pp. 96 şi urm.
5. V. *supra*, p. 37.

reprezenta singura formă de alianţă cunoscută. Toţi membrii unui clan se ajutau reciproc deoarece se înrudeau sau, ceea ce se reduce la acelaşi lucru, se considerau rude. Dimpotrivă, nefiind de acelaşi sînge, membrii unor clanuri diferite se tratau ca adversari. Prin urmare, singura modalitate de a obţine protecţia fiinţelor supranaturale consta în a le adopta ca rude şi a fi adoptaţi de ele în aceeaşi calitate : la acest rezultat se putea ajunge cu uşurinţă prin binecunoscutul procedeu de *blood-covenant*. Deoarece însă, pe atunci, individul nu avea propria sa personalitate, ci reprezenta doar o parte dintr-un grup, adică din clan, clanul în ansamblu era cel care contracta înrudirea şi nu individul ca atare. Din acelaşi motiv, înrudirea nu se realiza cu un obiect anume, ci cu un întreg grup natural, adică cu specia din care obiectul făcea parte ; căci omul îşi imagina lumea după propria-i imagine şi, cum nu se putea concepe separat de clan, n-ar fi putut concepe un lucru sau o fiinţă separate de specia din care făceau parte. Or, o specie unită cu un clan prin legături de rudenie, spune Jevons, constituie un totem.

Cu siguranţă că totemismul implică o asociere strînsă între un clan şi o categorie de obiecte determinate. Dar ideea că această asociere ar fi fost deliberată, aşa cum afirmă Jevons, că ea ar fi urmărit în mod conştient un scop, este în dezacord cu ceea ce ne învaţă istoria. Religiile sînt complexe, ele răspund unor necesităţi multiple şi prea obscure ca la originea lor să se afle un act de voinţă deliberat. De altfel, ipoteza este nu numai simplificatoare, dar şi neadevărată. Se spune că omul ar fi dorit să se asigure de sprijinul fiinţelor supranaturale. În acest caz însă, el ar fi trebuit să se adreseze cu precădere celor mai puternice dintre ele, celor a căror protecţie ar fi fost şi cea mai eficientă[1]. Or, dimpotrivă, de cele mai multe ori, fiinţele cu care omul s-a înrudit mistic se numără printre cele mai umile. Pe de altă parte, dacă este vorba despre aliaţi şi protectori, ar trebui să caute a avea cît mai mulţi. În realitate însă, fiecare clan se mulţumeşte în mod sistematic cu un singur totem, adică are un singur protector, lăsîndu-le pe celelalte să se bucure în voie de al lor : îndeobşte, fiecare grup se închide cu rigurozitate în propriul său domeniu religios, fără să încalce vreodată domeniul clanurilor vecine. Iar asemenea reţinere şi asemenea moderaţie par de neînţeles în ipoteza examinată de noi.

1. Faptul este remarcat şi de Jevons : «Sîntem obligaţi să presupunem că, în alegerea unui aliat, omul tebuia să prefere... specia investită cu cea mai mare putere» (p. 101).

II

De altfel, teoriile de mai sus greşesc prin aceea că omit o problemă extrem de importantă. Am văzut că există două tipuri de totemism : cel individual şi cel al clanului. Înrudirea dintre ele este prea evidentă pentru ca să nu fie în legătură unul cu celălalt. Prin urmare ne putem întreba dacă nu cumva unul a derivat din celălalt şi, în cazul unui răspuns afirmativ, care dintre ele este mai primitiv ; conform soluţiei pe care o vom adopta, problema originilor totemismului se va pune în termeni diferiţi. Totemismul individual reprezintă aspectul individual al cultului totemic. Dacă el a apărut cel dintîi, atunci putem să afirmăm că religia a luat naştere în conştiinţa individului, că ea răspunde mai ales unor aspiraţii individuale şi că abia mai tîrziu a căpătat o formă colectivă.

Spiritul simplist, din care se inspiră de prea multe ori etnografii şi sociologii, îi îndeamnă pe mulţi savanţi să explice un fapt complex prin unul simplu, de exemplu, totemul de grup prin cel individual. O asemenea teorie este susţinută de Frazer în *Golden Bough*[1], de Hill Tout[2], Miss Fletcher[3], de Boas[4] şi Swanton[5]. De altfel, ea are avantajul de a fi în concordanţă cu concepţia curentă despre religie, privită, în general, ca un fapt intim şi personal. Din acest punct de vedere, totemul de clan nu poate reprezenta decît un totem individual, care s-ar fi generalizat ulterior. Cutare persoană importantă, după ce a constatat valoarea totemului pe care şi l-a ales în deplină libertate, l-ar fi transmis urmaşilor ; cu timpul, înmulţindu-se, ei ar fi sfîrşit prin a forma marea familie a clanului şi, astfel, totemul ar fi devenit colectiv.

Hill Tout a crezut că găseşte o dovadă în sprijinul acestei teorii în modul în care totemismul este înţeles la unele societăţi din Nord-vestul american, în special de către indigenii salish şi indienii de pe rîul Thompson. La popoarele amintite, întîlnim atît totemismul individual cît şi totemismul de clan ; dar, fie că nu coexistă în acelaşi trib, fie că, dacă acestea coexistă, sînt dezvoltate inegal. Ele variază invers proporţional ; acolo unde, de regulă, întîlnim totemul de clan, cel individual tinde să dispară, şi reciproc. Nu înseamnă, prin urmare, că primul este o formă mai recentă a celuilalt, pe care

---

1. Ed.a II-a, III, pp. 416 şi urm. ; a se vedea în special p. 419, n.5. În unele articole mai recente, pe care urmează să le analizăm, Frazer a expus o cu totul altă teorie, neexcluzînd-o totuşi pe cea din *Golden Bough*.
2. *The Origin of the Totemism of the Aborigines of British Columbia*, in *Proc. and Transac.of the R. Society of Canada*, seria a II-a, VII, secţiunea 2, pp. 3 şi urm. ; *Report on the Ethnology of the Statlumh, J.A.I.*, XXXV, p. 141. Hill Tout a răspuns diferitelor obiecţii ce s-au adus teoriei sale în vol.IX din *Trans. of the R. Society of Canada*, pp. 61-99.
3. Alice C. Fletcher, *The Import of the Totem* in *Smithsonian Report for 1897*, pp. 577-586.
4. *The Kwakiutl Indians*, pp. 323 şi urm., 336-338, 393.
5. *The Development of the Clan System* in *Amer. Anthrop.*, n.s., 1904, VI, pp. 477-864.

îl exclude, înlocuindu-l[1] ? Mitologia pare să confirme o asemenea interpretare. În societăţile respective, întemeietorul clanului nu este un animal totemic, ci se consideră că are însuşiri omeneşti şi că, la un moment dat, ar fi intrat în contact cu un animal fabulos de la care ar fi primit emblema totemică. Emblema, dotată cu puteri speciale, ar fi trecut apoi la descendenţii eroului mitic, în virtutea dreptului la moştenire. Deci, la respectivele popoare, totemul colectiv pare a fi unul individual, care s-ar fi perpetuat în aceeaşi familie[2]. De altfel, şi astăzi se întîmplă ca un tată să transmită totemul copiilor săi. În general, o asemenea origine a totemului colectiv este susţinută de fapte pe care le mai putem întîlni şi în prezent[3].

Rămîne să explicăm şi provenienţa totemismului individual. Răspunsul diferă în funcţie de autori.

Hill Tout îl consideră un caz particular al fetişismului. Văzîndu-se înconjurat de spirite înfricoşătoare, individul ar resimţi sentimentul atribuit de Jevons clanului ; pentru a supravieţui în această lume plină de mistere, el ar căuta un protector puternic. Astfel ar fi luat naştere totemul personal[4]. Pentru Frazer, respectiva instituţie ar constitui mai degrabă un subterfugiu, un şiretlic inventat de oameni pentru a scăpa de anumite pericole. Ştim că, în conformitate cu o credinţă foarte răspîndită într-un mare număr de societăţi inferioare, sufletul poate părăsi temporar corpul în care sălăşluieşte ; oricît s-ar îndepărta, el continuă să-l însufleţească printr-un fel de acţiune de la distanţă. Dar atunci, în momentele critice, cînd viaţa pare ameninţată, oamenii ar avea tot interesul să retragă sufletul din trup şi să-l depoziteze într-un loc sau într-un obiect unde să se afle în siguranţă. Într-adevăr, există un număr de practici avînd drept scop externarea sufletului spre a-l feri de primejdiile reale sau imaginare. De exemplu, atunci cînd oamenii intră într-o casă nou construită, magicianul le extrage sufletele şi le aşează într-un sac, restituindu-le proprietarilor deîndată ce au trecut pragul. Faptul se explică prin aceea că momentul intrării într-o casă este cît se poate de critic ; există riscul de a tulbura sau ofensa spiritele din pămînt şi de sub prag, iar o asemenea îndrăzneală ar putea să coste foarte scump, dacă nu s-ar lua pecauţii speciale. Odată ce pericolul a fost îndepărtat prin intermediul anumitor rituri, aflîndu-se în siguranţă, sufletele îşi pot relua locul lor obişnuit.[5] Aceeaşi credinţă a dat naştere totemului individual. Spre a se feri de influenţele magice

1. *J.A.I.*, XXXV, p. 142.
2. *Ibid.*, p. 150. Cf. *V^th Rep. on the Physical Characteristics etc., of the N.W.Tribes of Canada, B.A.A.S.*, p. 24. Am relatat mai sus un asemenea mit.
3. *J.A.I.*, XXXV, p. 147.
4. *Proc. a Transac.* etc. VII, secţiunea 2, p. 12.
5. V. *The Golden Bough*, III, pp. 351 şi urm. Wilken semnalase deja fapte analoge în *De Simsonsage,* in *De Gids*, 1890 ; *De Betrekking tusschen Menschen-Dieren en Plantenleven,* in *Indische Gids*, 1884, 1888 ; *Ueber das Haaropfer,* in *Revue coloniale internationale*, 1886-1887.

malefice, oamenii au crezut că este înţelept să-şi ascundă sufletele în mulţimea anonimă a unei specii de animale sau plante. Şi, odată ce s-a stabilit legătura, individul s-a asociat cu animalul sau planta în care consideră că sălăşluieşte principiul său vital. Două asemenea fiinţe solidare sfîrşesc prin a nu mai putea fi deosebite : s-a crezut că fiecare decurge din natura celuilalt. Odată admisă, credinţa a înlesnit şi impulsionat transformarea totemului personal în totem ereditar şi, prin urmare, în totem colectiv ; căci pare evident că înrudirea de natură trebuia să se transmită ereditar de la tată la copii.

Nu ne vom opri să discutăm pe larg cele două explicaţii privind totemul individual : ele constituie construcţii ingenioase ale spiritului, dar complet neîntemeiate. Pentru a reduce totemismul la fetişism, ar fi trebuit să stabilim că al doilea este anterior celui dintîi ; or, nu numai că nu ne putem prevala de nici un fapt pentru a demonstra ipoteza, dar ea este contrazisă de tot ceea ce ne este cunoscut. Se pare că ansamblul nedeterminat de rituri denumit de noi fetişism a apărut doar la popoarele ajunse la un anume grad de civilizaţie, el reprezentînd un gen de cult necunoscut în Australia. Iar dacă am caracterizat churinga drept un fetiş[1], faptul nu poate justifica anterioritatea invocată. Din contra, churinga presupune totemismul, fiind un instrument esenţial al cultului totemic şi datorîndu-i exclusiv virtuţile ce i se atribuie.

Cît despre teoria lui Frazer, ea presupune că omul primitiv ar fi înzestrat cu o anume absurditate funciară, pe care, însă, faptele cunoscute nu ne permit să i-o atribuim. El are propria sa logică, oricît de stranie ni s-ar părea ea uneori, şi nu ar fi în stare să producă raţionamentul pus pe seama lui decît dacă ar fi lipsit de orice logică. Faptul că el crede că îşi pune la adăpost sufletul ascunzîndu-l într-un loc secret şi inaccesibil, aşa cum se consideră că au procedat atîţia eroi din poveşti sau mituri, pare firesc. Dar de ce să-l fi considerat el mai în siguranţă în corpul unui animal decît în propriul său trup ? Desigur că, pierdut în spaţiu, putea să aibă şansa de a scăpa mai uşor de vraja magicienilor, dar, în acelaşi timp, pericolul de a fi vînat era cu mult mai mare. Deşi la adăpost, forma materială în care se învăluia îl expunea în orice moment unor riscuri[2]. Şi, mai ales, este de neconceput ca popoare întregi să fi recurs la o asemenea aberaţie[3].

1. De exemplu Eylmann în *Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien*, p. 199.
2. Dacă un indigen yunbeai, spune Mrs. Parker referindu-se la indigenii euahlayi, «poate conferi o forţă excepţională, el poate expune individul la pericole deosebite, căci orice răneşte animalul, îl răneşte şi pe om» (*Euahlayi*, p. 29).
3. Într-o lucrare ulterioară (*The Origin of Totemism,* in *The Fortnightly Review*, mai 1899, pp. 844-845), Frazer îşi aduce el însuşi o obiecţie : «Dacă, spune el, sufletul meu s-a adăpostit într-un iepure, iar John, fratele meu (membru al unui clan străin) îl omoară, îl frige şi îl mănîncă, ce se va întîmpla cu sufletul ? Pentru a preveni un asemenea pericol, trebuie ca John să cunoască peripeţia sufletului meu pentru ca, atunci cînd omoară iepurele, să extragă sufletul şi să mi-l înapoieze, înainte de a frige animalul pentru a-l mînca».

În fine, în numeroase cazuri, funcţia totemului individual este mult diferită de cea pe care i-o atribuie Frazer : el constituie, în special, mijlocul de a atribui magicienilor, vînătorilor şi vracilor puteri extraordinare[1]. Cît despre solidaritatea dintre om şi lucru, cu toate inconvenientele pe care le implică, ea este acceptată ca o consecinţă a ritului, nefiind un scop în şi pentru sine.

Nu este locul să zăbovim asupra unei asemenea controverse, cu atît mai mult cu cît ea nu reprezintă adevărata noastră problemă. Ceea ce trebuie să aflăm mai întîi este dacă totemul individual constituie într-adevăr faptul iniţial din care a derivat totemul colectiv ; căci, în funcţie de răspunsul la această problemă, va trebui să căutăm obîrşia vieţii religioase într-una din cele două direcţii opuse.

Împotriva ipotezei lui Hill Tout, a lui Miss Fletcher, Boas şi Frazer există însă atîtea argumente decisive, încît rămînem surprinşi că a putut fi acceptată atît de uşor şi unanim.

În primul rînd, ştim că omul este adesea interesat nu numai să respecte animalele din specia totemică, dar şi să le facă respectate de alţii, căci ele înseamnă însăşi viaţa lui. Dacă totemismul colectiv n-ar reprezenta decît o formă generalizată a totemismului individual, ar trebui să se bazeze pe acelaşi principiu. Nu numai că indivizii dintr-un clan s-ar abţine să omoare şi să mănînce animalul-totem, dar ar trebui să facă tot ce le stă în puteri pentru ca străinii să procedeze la fel. Or, departe de a impune o atare renunţare întregului trib, fiecare clan veghează ca, prin intermediul riturilor pe care le vom descrie, planta sau animalul al căror nume îl poartă să se dezvolte şi să prospere pentru a asigura hrană din belşug pentru celelalte clanuri. Deci, ar trebui să admitem cel puţin că totemismul individual, devenind colectiv, s-a transformat profund şi să ţinem cont de această transformare.

În al doilea rînd, cum să explicăm dintr-un asemenea punct de vedere faptul că, exceptînd locurile în care totemismul a dispărut, două clanuri au întotdeauna totemuri deosebite ? Nimic nu ar împiedica, se pare, ca doi sau mai mulţi membri ai aceluiaşi trib, între care nu există legături de rudenie, să-şi aleagă drept totem personal o aceeaşi specie de animale şi să-l transmită urmaşilor. Nu se întîm-

---

Or, Frazer crede că a întîlnit o asemenea practică la triburile din Australia Centrală. În fiecare an, în cursul unor rituri pe care urmează să le descriem, atunci cînd animalele ajung la maturitate, întîiul animal vînat este adus în faţa indivizilor ce-l au drept totem şi cu toţii gustă din el ; abia apoi pot să-l consume şi indivizii din alte clanuri. Este mijlocul prin care poate fi redat sufletul celor ce şi l-au încredinţat animalului respectiv, afirmă Frazer. Dar, în afară de faptul că o astfel de interpretare a ritului este cu totul arbitrară, e dificil să considerăm un asemenea mijloc de a preveni pericolul drept singular. Ceremonia este anuală şi din momentul uciderii animalului poate că s-au scurs multe zile. Ce a devenit sufletul între timp şi ce s-a întîmplat cu individul pentru care acel suflet constituia principiul vital ? Este însă inutil să mai insistăm asupra absurdităţii unei asemenea explicaţii.

1. Parker, *op. cit.*, p. 20 ; Howitt, *Australian Medicine Men*, in *J.A.I.*, XVI, pp. 34, 49-50 ; Hill Tout, *J.A.I.*, XXXV, p. 146.

plă astăzi, oare, ca două familii să poarte acelaşi nume ? Or, modul strict reglementat în care totemurile şi subtotemurile sînt repartizate între două fratrii şi între clanurile fratriei presupune un acord prealabil evident, o anume organizare colectivă. Totemismul se dovedeşte astfel a fi altceva decît o practică individuală ce s-ar fi generalizat în mod spontan.

De altfel, totemismul colectiv nu poate fi redus la unul individual decît dacă ignorăm diferenţele care le separă. Primul are drept destinatar copilul, fiind un element legat direct de naştere, de starea lui civilă. Celălalt se dobîndeşte pe parcursul vieţii, presupunînd îndeplinirea unor rituri bine determinate şi o modificare a stării sociale. Diferenţa pare a se diminua prin inserarea între ele, ca termen intermediar, a dreptului pe care îl posedă orice deţinător al unui totem de a-l transmite cui doreşte. Oriunde le-am observa, transferurile sînt însă rare şi relativ excepţionale şi nu pot fi operate decît de către magicieni sau de indivizii investiţi cu puteri speciale[1] ; în orice caz, ele implică anumite ceremonii rituale care să efectueze mutaţia. Prin urmare, ar trebui să explicăm motivul pentru care ceea ce constituia doar prerogativa unora a devenit un drept al tuturor ; de ce un fapt implicînd iniţial o schimbare profundă în structura religioasă şi morală a individului a devenit un element al respectivei structuri ; în sfîrşit, de ce transferul – iniţial, consecinţă a unui rit –, a început să fie considerat ca producînd-se de la sine, prin forţa lucrurilor şi nu prin intervenţia voinţei omeneşti.

În sprijinul interpretării sale, Hill Tout invocă acele mituri ce atribuie totemului de clan o origine individuală, unde ni se relatează că emblema totemică a fost dobîndită de un anume individ care ar fi transmis-o ulterior urmaşilor. Asemenea mituri au fost preluate însă de la indienii din America de Nord, adică din societăţile care au atins un nivel cultural destul de înalt. Şi cum ar putea oare o mitologie atît de îndepărtată de origini să ne permită să reconstituim, cu o oarecare certitudine, forma iniţială a instituţiei ? Există riscul ca anumite cauze să fi desfigurat grav amintirea pe care au păstrat-o oamenii. De altfel, li se pot opune cu uşurinţă altele, mai primitive, ce ne oferă o cu totul altă explicaţie. În ele, totemul e reprezentat ca aparţinînd chiar celui din care a descins clanul. El constituie esenţa clanului ; indivizii îl poartă în ei înşişi încă de la naştere, deoarece, deşi îl primesc din exterior, face parte din chiar carnea şi sîngele lor[2]. Mai mult, chiar şi miturile pe care se sprijină Hill Tout conţin ecouri ale unei asemenea concepţii de demult. Întemeietorul eponim al clanului este un om, dar un om care, după ce a trăit printre animalele dintr-o anume specie, ar fi sfîrşit prin a

1. După Hill Tout, «a dărui sau a transmite (totemul personal) este un act pe care-l pot efectua doar anumite persoane, cum ar fi şamanii sau cei care posedă puteri ascunse». (*J.A.I.*, XXXV, p. 146). Cf. Langloh Parker, *op. cit.*, pp. 29-30.
2. Cf. Hartland, *Totemism and some Recent Discoveries, Folk-lore*, XI, pp. 59 şi urm.

le semăna. Fără îndoială însă că a sosit şi vremea cînd spiritele au evoluat şi nu au mai putut admite ca odinioară că oamenii s-au ivit din animale ; devenit nereprezentativ, animalul a fost înlocuit printr-o fiinţă umană. Dar, în închipuirea lor, această fiinţă dobîndise, prin imitaţie sau prin alte mijloace, unele trăsături ale animalului. Astfel că şi această mitologie tîrzie poartă semnul unei epoci mai îndepărtate, cînd totemul clanului nu era de loc recunoscut ca o creaţie individuală.

Ipoteza nu întîmpină însă doar grave dificultăţi de natură logică, ci este contrazisă în mod direct de următoarele fapte.

Dacă totemismul individual ar fi apărut mai întîi, el ar fi trebuit să fie cu atît mai dezvoltat şi mai evident cu cît societăţile înseşi sînt mai puţin dezvoltate ; şi invers, ar fi trebuit să piardă teren şi să dispară la popoarele mai avansate. Or, adevărul este exact invers. Triburile australiene sînt cu mult mai rămase în urmă decît cele din America de Nord ; dar Australia rămîne terenul predilect al totemismului colectiv. *În marea majoritate a triburilor, el este atotstăpînitor, neexistînd nici un trib, din cîte cunoaştem, în care să se practice în exclusivitate totemismul individual*[1]. Pe acesta din urmă îl întîlnim, sub o formă evidentă, doar într-un număr infim de triburi[2]. Iar acolo unde există, se află de cele mai multe ori într-o stare rudimentară şi constă din practici individuale şi facultative, fără caracter de generalitate. Doar magicienii cunosc arta de a întreţine relaţii misterioase cu speciile animale cu care nu se înrudesc. Indivizii obişnuiţi nu se bucură de un asemenea privilegiu[3]. Dimpotrivă, în America, totemul colectiv e pe cale de dispariţie ; în special la societăţile din Nord-Vest caracterul său religios pare destul de şters. Şi invers, la aceleaşi popoare, totemul individual joacă un rol considerabil. Lui i se atribuie o mare eficacitate, încît a devenit o adevărată instituţie publică. Deci, el este caracteristic pentru o societate mai avansată. Iată, desigur, cum se explică inversiunea celor două forme de totemism, pe care Hill Tout crede că a observat-o la salish. Dacă acolo unde totemismul colectiv este pe deplin dezvoltat, celălalt lipseşte aproape complet, aceasta nu se datorează faptului că totemismul individual ar fi dat înapoi în faţa celui dintîi ; din contra, înseamnă că nu mai sînt întrunite condiţiile necesare ca el să supravieţuiască.

Un argument şi mai puternic în sprijinul celor afirmate îl constituie faptul că totemismul individual nu numai că nu a dat naştere totemismului de clan, ci este el însuşi un produs al celui din urmă.

---

1. Poate cu excepţia indigenilor kurnai ; dar şi la acest trib există, în afară de totemurile personale, totemurile sexuale.
2. La wotjobaluk, buandik, wiradjuri, yuin şi triburile vecine cu Maryborough (Queensland). V. Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 114-147 ; Mathews, *J. of R. Soc. of N.S. Wales*, XXXVIII, p. 291. Cf. Thomas, *Further Notes on M. Hill Tout's Views of Totemism* in *Man*, 1904, p. 85.
3. Este cazul indigenilor euahlayi şi al actelor de totemism personal semnalate de Howitt în *Australian Medicine Men*, in *J.A.I.*, XVI, pp. 34, 45 şi 49-50.

S-a născut şi s-a răspîndit în cadrul totemismului colectiv ; face parte integrantă din el. Într-adevăr, chiar în societăţile unde e preponderent, novicii nu au dreptul să-şi ia drept totem personal un animal oarecare ; fiecărui clan i se atribuie un număr de specii determinate, alegerea făcîndu-se doar dintre respectivele specii. În schimb, speciile atribuite constituie proprietatea colectivă a clanului, membrii unui clan străin neputînd să o uzurpe[1]. Ele sînt concepute ca avînd raporturi strînse de dependenţă cu specia care constituie totemul întregului clan. Există chiar unele cazuri în care aceste legături sînt sesizabile : totemul individual reprezintă o parte sau un aspect particular al totemului colectiv[2]. La wotjobaluk, fiecare membru al clanului consideră că totemurile personale ale celorlalţi sînt, într-o oarecare măsură, şi ale sale[3] ; deci, ele constituie adevărate subtotemuri. Or, subtotemul presupune totemul, tot aşa cum specia presupune genul. Astfel că prima formă de religie individuală pe care o întîlnim în istorie ne apare nu ca un principiu activ al religiei publice ci, din contra, ca un simplu aspect al celei din urmă. Cultul pe care individul îl organizează pentru sine şi, oarecum, în forul său interior, departe de a constitui germenele unui cult colectiv, este doar unul adecvat nevoilor sale personale.

III

Într-o lucrare mai recentă[4], sugerată de operele lui Spencer şi Gillen, Frazer a încercat să ofere o nouă explicaţie a totemismului, în locul celei pe care tot el o propunea anterior. Ea se bazează pe

---

1. Miss Fletcher, *A Study of the Omaha Tribe,* in *Smithsonian Report for 1897*, p. 586 ; Boas, *The Kwakiutl*, p. 322. V. şi *Vth Rep. of the Committee... of the N.W. Tribes of the Dominion of Canada, B.A.A.S.*, p. 25. Hill Tout, *J.A.I.*, XXXV, p. 148.
2. Numele proprii ale diverselor *gentes*, spune Boas, referindu-se la tlinkit, sînt derivate din totemurile respective, fiecare *gens* avînd numele său specific. Legătura dintre nume şi totemul (colectiv) poate uneori să nu fie evidentă, dar ea există întotdeauna (*Vth Rep. of the Committee...*, p. 25). Faptul că prenume individuale se află în proprietatea clanului şi îl caracterizează în aceeaşi măsură ca şi totemul se întîlneşte şi la irochezi (Morgan, *Ancient Society*, p. 78) ; la wyandot (Powell, *Wyandot Government,* in *I*st *Rep.*, p. 59) ; la indigenii shawnee, sauk, fox (Morgan, *Ancient Society,* pp. 72, 76-77) şi omaha (Dorsey, *Omaha Sociology,* in *III*rd *Rep.*, pp. 227 şi urm.). Or, cunoaştem legăturile dintre prenume şi totemurile personale (v. *supra,* p. 150).
3. «De exemplu, spune Mathews, dacă-l întrebaţi pe un bărbat wartwurt care îi este totemul, vă va indica mai întîi totemul personal, dar, probabil, va enumera apoi totemurile clanului din care face parte», *(J. of the Roy. Soc. of N.S. Wales*, XXXVIII, p. 291).
4. *The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines,* in *The Fortnightly Review*, iulie 1905, pp. 162 şi urm., şi sept., p. 452. Cf. aceluiaşi autor, *The Origin of Totemism, Ibid.*, aprilie 1899, p. 648 şi mai, p. 835. Ultimele articole, fiind anterioare, se deosebesc de primele, dar teoria nu diferă în mod esenţial. Toate sînt reproduse în *Totemism a. Exogamy,* I, pp. 89-172. V. în acelaşi sens Spencer şi Gillen, *Some Remarks on Totemism as applied to Australian Tribes,* in *J.A.I.*, 1899, pp. 275-280, precum şi observaţiile lui Frazer asupra aceluiaşi subiect, *Ibid.*, pp. 281-286.

postulatul că totemismul arunta este cel mai primitiv dintre toate cele cunoscute ; Frazer ajunge să afirme că acesta abia dacă diferă de tipul adevărat şi absolut originar[1].

Specificul lui constă în faptul că totemurile nu sînt asociate nici cu persoanele, nici cu grupurile de persoane determinate, ci cu localităţile. Într-adevăr, fiecare totem îşi are centrul său geografic bine determinat. Este locul unde se consideră că sălăşluiesc sufletele strămoşilor ce au întemeiat iniţial grupul totemic. Acolo se află şi sanctuarul în care sînt păstrate churinga şi unde se celebrează cultul. Distribuţia geografică este cea care determină modul de formare a clanurilor : copilul va avea totemul locului unde se consideră că mama a simţit cele dintîi semne ale maternitătii, şi nu pe cel al părinţilor. Motivul constă în aceea că arunta ignoră, se pare, raportul dintre reproducere şi actul sexual[2] ; crede că orice concepţie s-ar datora unei fecundităţi mistice, prin care sufletul unui străbun pătrunde în trupul femeii, devenind principiul unei vieţi noi. Deci, atunci cînd femeia simte primele mişcări ale fătului, ea îşi închipuie că unul dintre sufletele locului tocmai a pătruns într-însa. Iar cum copilul ce se va naşte nu reprezintă altceva decît un străbun reîncarnat, e necesar ca el să aibă acelaşi totem ; prin urmare, clanul lui este determinat de localitatea unde se consideră că a fost conceput din punct de vedere mistic.

Or, totemismul local pare a reprezenta forma originară a totemismului ; cel mult, cele două ar fi separate de o foarte scurtă etapă. Iată cum îi explică Frazer geneza.

Atunci cînd femeia simte că este însărcinată, ea trebuie să se gîndească la spiritul de care se crede posedată, spirit migrat dintr-unul din obiectele aflate în preajma ei, în special din obiectul care, în acea clipă, i-a atras atenţia. Dacă ea culegea o plantă sau supraveghea un animal, va crede că sufletul animalului sau al plantei s-a strămutat într-însa. În mod special, va fi înclinată să considere sarcina datorată alimentelor pe care tocmai le-a consumat. Dacă a mîncat recent carne de emu sau o ignamă, nu se va îndoi că într-însa a fost zămislit un emu sau o ignamă. În aceste condiţii, este limpede de ce copilul, la rîndul său, se consideră emu sau ignamă, de ce se crede de acelaşi sînge cu specia respectivă de animale sau plante, specie faţă de care dovedeşte simpatie şi grijă, interzicînd altora să o consume etc.[3]

---

1. «Perhaps we may... say that it is but one remove from the original pattern, the absolutely primitive type of totemism» (*Fortn. Rev.*..., sept. 1905, p. 455).
2. Mărturia lui Strehlow o confirmă pe cea a lui Spencer şi Gillen (II, p. 52). Opinii diferite se găsesc în Lang, *The Secret of the Totem*, p. 190.
3. O idee apropiată a fost cea exprimată de Haddon în *Address to the Anthropological section*, (B.A.S.S., 1902, pp. 8 şi urm.). El presupune că, iniţial, fiecare grup avea un aliment propriu. Planta sau animalul întrebuinţat drept aliment principal ar fi devenit totemul grupului. Evident că o asemenea explicaţie implică faptul că interdicţia de a consuma din animalul totemic nu era originară şi a fost chiar precedată de o prescripţie contrară.

Acesta ar fi fost momentul constituirii totemismului cu caracteristicile lui esenţiale : atunci cînd indigenul şi-a format o concepţie despre modul cum s-a născut. Este şi motivul pentru care Frazer consideră că totemismul primitiv este *concepţional*.

Din acest tip originar ar fi derivat toate celelalte tipuri de totemism. «Dacă mai multe femei percep, pe rînd, semnele prevestitoare ale maternităţii într-un acelaşi loc şi în aceleaşi împrejurări, locul respectiv va fi considerat ca bîntuit de anumite spirite ; astfel, cu timpul, regiunea va fi înzestrată cu centre şi districte totemice»[1]. În acest mod s-ar fi născut totemismul local la arunta. Pentru ca, ulterior, totemurile să se desprindă de baza lor teritorială, va fi suficient să ne imaginăm că, în loc să rămînă imuabile, într-un anume loc, sufletele străbunilor au început să migreze liber, urmărind în călătoria lor bărbaţii şi femeile de acelaşi totem. Aşa încît, femeia putea să fie fecundată de un spirit din propriul său totem sau din totemul soţului, chiar dacă locuia într-un district totemic diferit. După cum se va forma credinţa că tînăra pereche este urmărită fie de străbunii soţului, fie de cei ai soţiei, aflaţi în căutarea unui prilej de reîncarnare, copilul putînd să aibă fie totemul mamei, fie al tatălui. Aşa explică indigenii gnanji, umbaia şi o parte din urabunna sistemelor de filiaţie.

Această teorie, ca şi a lui Tylor, se bazează însă pe o cerinţă de principiu. Pentru a ne închipui că sufletele oamenilor sînt animale şi plante, ar trebui să ne imaginăm că omul împrumută lumii animale sau celei vegetale ceea ce are el mai important într-însul. Or, o asemenea credinţă se află chiar la baza totemismului. A o considera evidentă, înseamnă a subînţelege ceea ce ar trebui explicat.

Pe de altă parte, din acest punct de vedere, caracterul religios al totemului ar deveni complet inexplicabil ; credinţa vagă într-o înrudire obscură dintre om şi animal nu este suficientă pentru a întemeia un cult. O asemenea confuzie de regnuri deosebite nu ar putea avea drept efect o dedublare a lumii în sacră şi profană. Consecvent cu sine însuşi, Frazer refuză să vadă în totemism o religie, pretextînd că totemismul nu include nici fiinţe spirituale, nici rugăciuni, nici invocaţii, nici ofrande etc. După el, ar fi vorba doar de un sistem magic, înţelegînd prin aceasta un fel de ştiinţă rudimentară şi eronată, un prim efort pentru a descoperi legile naturii[2]. Noi ştim însă ceea ce este inexact într-o asemenea concepţie, atît în ceea ce priveşte religia, cît şi magia. O religie există din momentul în care sacrul se deosebeşte de profan şi am văzut că totemismul implică un sistem vast de lucruri sacre. A-l explica, înseamnă să aflăm provenienţa caracterului sacru al lucrurilor[3]. Problema nu a fost însă nici măcar pusă.

---

1. *Fortn. Rev.*, sept., 1905, p. 458.
2. *Fortn. Rev.*, mai 1899, p. 835 şi iulie 1905, pp. 162 şi urm.
3. Deşi vede în totemism doar un sistem magic, Frazer recunoaşte că, uneori, în el se regăsesc cei dintîi germeni ai unei religii propriu-zise (*Fortn. Rev.*, iulie, 1905, p. 163). Despre religia ca rezultat al magiei, v. *Golden Bough*, pp. 75-78.

Iar faptul că postulatul pe care se întemeiază nu mai poate fi susţinut astăzi a sfîrşit prin a ruina respectivul sistem. Întreaga argumentaţie a lui Frazer presupune că totemismul local la indigenii arunta este cel mai primitiv dintre cele cunoscute şi, mai ales, că este cu mult anterior totemismului ereditar pe linie maternă sau paternă. Or, din primele lucrări ale lui Spencer şi Gillen, am putut afla că a existat un moment în istoria poporului arunta cînd totemurile, în loc să fie asociate unor localităţi, s-au transmis ereditar de la mamă la copii[1]. Presupunerea este demonstrată de faptele descoperite de Strehlow[2], care nu fac altceva decît să confirme observaţiile anterioare ale lui Schulze[3]. Într-adevăr, cei doi autori ne arată că, şi astăzi încă, fiecare indigen arunta mai are un alt totem decît cel local, independent de condiţionarea geografică, şi care-i aparţine prin naştere : totemul mamei. Al doilea totem, ca şi primul, este considerat de indigeni drept o putere prietenoasă şi protectoare, care se îngrijeşte de hrana lor şi îi avertizează de posibilele pericole etc. Iar ei au dreptul de a lua parte la cultul său. Atunci cînd sînt înmormîntaţi, cadavrul este aşezat pe direcţia regiunii unde se află centrul totemic matern. Acest centru este, într-o oarecare măsură, şi al defunctului. Cultul e denumit *tmara altjira*, cuvînt care înseamnă : locul totemului asociat. Rezultă deci că, la arunta, totemismul ereditar pe linie uterină nu este posterior celui local ci, din contra, l-a precedat. Căci totemul matern nu mai are astăzi decît un rol auxiliar şi complementar ; el reprezintă un totem de rangul doi, ceea ce explică şi faptul că a fost ignorat de nişte cercetători atît de atenţi şi informaţi precum Spencer şi Gillen. Ca să se menţină însă pe un asemenea loc secund, dublînd totemul local, a trebuit să existe un timp în care să se fi aflat în prim-planul vieţii religioase. În parte, el este un totem decăzut, amintind însă de perioada cînd organizarea totemică a populaţiei arunta era foarte diferită de cea de astăzi. Iată şi motivul pentru care întreaga construcţie a lui Frazer este astăzi minată în chiar punctele ei esenţiale[4].

---

1. *Sur le totémisme,* in *Anneé sociol.*, V, pp. 82-121. Despre aceeaşi problemă, Hartland, *Presidential Address,* in *Folk-lore*, XI, p. 75 ; A.Lang, *A Theory of Arunta Totemism, in Man*, 1904, nr.44 ; *Conceptional Totemism and Exogamy, Ibid.*, 1907, nr.55 ; *The Secret of the Totem*, cap. IV ; N.W.Thomas, *Arunta Totemism,* in *Man*, 1904, nr.68 ; P. W. Schmidt, *Die Stellung der Aranda unter den Australischen Stämmen,* in *Zeitschrift für Ethnologie*, 1908, pp. 866 şi urm.
2. *Die Aranda*, II, pp. 57-58.
3. Schulze, *loc. cit.*, pp. 238-239.
4. În concluzia la *Totemism a. Exogamy* (IV, pp. 58-59), Frazer afirmă că există un totemism anterior celui întîlnit la arunta : cel observat de Rivers în insulele Banks (*Totemism in Polynesia and Melanesia,* in *J.A.I.*, XXXIX, p. 172). La arunta, se consideră că un spirit al unui strămoş a fecundat-o pe mamă ; în insulele Banks, este spiritul unui animal sau al unei plante, aşa cum presupune teoria. Deoarece, la arunta, spiritele străbunilor au însă formă de animale sau plante, diferenţa e neînsemnată şi nu am ţinut cont de ea în expunerea noastră.

IV

Deşi Andrew Lang a combătut energic teoria lui Frazer, cea propusă de el în ultimele sale lucrări[1] are multe puncte comune cu prima. Într-adevăr, ca şi Frazer, el reduce totemismul la credinţa într-o consubstanţialitate a omului cu animalul. Dar îl explică altfel.

Întreaga lui teorie se bazează pe faptul că totemul reprezintă un nume. Încă de la constituirea grupurilor omeneşti[2], fiecare ar fi resimţit nevoia să se deosebească de celelalte, dîndu-şi în acest scop nume diferite. Numele au fost luate, de preferinţă, din fauna şi flora înconjurătoare, animalele şi plantele putînd fi desemnate uşor prin gesturi sau reprezentate prin desene[3]. Asemănările mai mari sau mai mici pe care indivizii le-ar fi putut avea cu animalul sau planta au determinat şi modul în care numele au fost distribuite între diversele grupuri[4].

Or, este un fapt recunoscut că «pentru spiritele primitive, numele şi lucrurile desemnate de ele sînt unite printr-un raport mistic şi transcendental»[5]. De exemplu, numele individului nu reprezintă un simplu cuvînt, un semn convenţional, ci o parte esenţială a lui. Cînd este vorba de un nume de animal, cel care-l poartă trebuia să creadă că el însuşi avea însuşirile cele mai caracteristice ale respectivului animal. O asemenea credinţă s-a propagat cu atît mai uşor cu cît originile istorice ale denumirilor, devenind tot mai îndepărtate, s-au şters din memorie. Iar miturile au fost create tocmai pentru a înlesni spiritului reprezentarea unei ambiguităţi atît de stranii a naturii umane. Pentru a o explica, animalul a fost imaginat drept strămoş al omului sau ambii au fost consideraţi ca avînd un strămoş comun. Astfel s-a ivit concepţia legăturilor de rudenie considerate a uni fiecare clan de specia al cărei nume îl poartă. Înrudirile fabuloase odată explicate, totemismul nu-i mai apare autorului nostru drept un mister.

De unde provine atunci caracterul religios al credinţelor şi practicilor totemice ? Căci faptul că omul se consideră un animal dintr-o specie anume nu explică motivul atribuirii unor virtuţi miraculoase speciei şi, mai ales, nu explică de ce el are un adevărat cult pentru imaginile care o simbolizează. La respectiva întrebare, Lang ne oferă

---

1. *Social Origins*, Londra, 1903, în special cap.VIII, *The Origin of Totem Names and Beliefs*, şi *The Secret of the Totem*, Londra, 1905.
2. În special în *Social Origins*, Lang încearcă să reconstituie, pe baza unor prezumţii, forma acestor grupuri primitive ; este inutil să reproducem ipoteza, ea neafectînd teoria sa despre totemism.
3. Aici, Lang se apropie de teoria lui Julius Pikler (v. Pikler şi Szomlo, *Der Ursprung des Totemismus. Ein Beitrag zur materialistischen Geschichtstheorie*, Berlin, 36 p. in-8). Diferenţa între cele două ipoteze constă în faptul că Pikler atribuie o importanţă mai mare reprezentării pictografice a numelui decît numelui însuşi.
4. *Social Origins*, p. 166.
5. *The Secret of the Totem*, p. 121 ; cf. pp. 116, 117.

un răspuns similar cu al lui Frazer : el neagă faptul că totemismul ar constitui o religie. «În Australia, spune el, nu întîlnim cazuri de practici religioase, cum ar fi, de pildă, să te rogi, să mănînci sau să înhumezi totemul»[1]. Abia într-o epocă ulterioară, cînd totemismul era deja constituit, ar fi fost recunoscut şi inclus într-un sistem de concepţii propriu-zis religioase. Conform unei remarci a lui Howitt[2], indigenii nu încearcă să explice totemismul atribuindu-l totemurilor sau persoanelor, ci unor fiinţe supranaturale, cum ar fi Bunjil sau Baiame. «Dacă acceptăm această mărturie, afirmă Lang, ni se dezvăluie una din sursele totemismului. Totemistul se supune decretelor lui Bunjil, tot aşa cum cretanii se supuneau decretelor divine ale lui Zeus din Minos». Or, după Lang, noţiunea de divinitate importantă s-a format în afara sistemului totemic ; totemismul nu ar constitui deci, prin el însuşi, o religie, ci ar fi căpătat o tentă de religiozitate atunci cînd a intrat în contact cu o religie propriu-zisă.

Dar chiar şi astfel de mituri sînt contrare concepţiei pe care o are Lang despre totemism. Dacă australienii ar fi considerat totemismul ca un fenomen pur omenesc şi profan, nu le-ar fi venit ideea să-l transforme într-o instituţie divină. Dimpotrivă, simţind nevoia să-l asocieze unei divinităţi, înseamnă că i-au recunoscut caracterul sacru. Asemenea interpretări mitologice pot demonstra natura religioasă a totemismului, dar nu să o şi explice.

De altfel, chiar şi Lang îşi dă seama că soluţia sa nu poate fi suficientă. El recunoaşte că totemurile sînt venerate cu religiozitate[3] ; că în special sîngele animalului, dar şi cel uman, constituie obiectul multor interdicţii sau, cum afirma, tabuuri pe care mitologiile mai mult sau mai puţin tardive nu le pot explica[4]. De unde provin ele atunci ? Iată, pe scurt, cum răspunde Lang la întrebare : «Tabuurile au apăut de îndată ce grupurile purtînd nume de animale au dezvoltat acele credinţe universal răspîndite despre *wakan* sau *mana* sau despre calităţile mistice şi sacre ale sîngelui»[5]. Cuvintele *wakan* şi *mana*, aşa după cum vom vedea în capitolul următor, implică prin ele însele noţiunea de *sacru* ; primul este luat din limba sioux, celălalt de la popoarele melaneziene. A explicita însă caracterul sacru al lucrurilor totemice postulînd tocmai acest caracter înseamnă a răspunde la întrebarea de mai sus printr-o întrebare. Prin urmare, va trebui să studiem provenienţa noţiunii de *wakan* şi modul cum este ea aplicată în cazul totemului şi la tot ceea ce derivă din acesta. Atîta vreme cît nu vom găsi un răspuns la întrebările de mai sus, nimic nu poate fi explicat.

1. *The Secret of the Totem*, p. 136.
2. *J.A.I.*, august 1888, pp. 53-54. Cf. *Nat. Tr.*, pp. 89, 488, 498.
3. «With reverence», cum spune Lang (*The Secret of the Totem*, p. 111).
4. Lang adaugă acestor tabuuri pe cele situate la baza practicilor exogame.
5. *Ibid.*, pp. 136-137.

V

Am trecut în revistă principalele explicaţii date credinţelor totemice[1], străduindu-ne să lăsăm fiecăreia propria sa individualitate. În final, am putut constata că, fără deosebire, fiecăruia dintre sisteme i se poate aduce aceeaşi critică.

Prin ceea ce exprimă ele, sistemele enumerate pot fi împărţite în două categorii : unele (Frazer, Lang) neagă caracterul religios al totemismului ; ceea ce înseamnă, de fapt, a nega faptele. Altele îl recunosc, considerînd însă că pot explica totemismul ca pe o religie ivită dintr-una anterioară. În realitate, deosebirile dintre ele sînt doar aparente, prima categorie putînd fi inclusă în cea de-a doua. Prin forţa lucrurilor, au fost obligate să includă în explicaţiile lor noţiuni de natură religioasă. Am văzut că Lang a fost nevoit să introducă noţiunea de sacru, adică ideea cardinală a oricărei religii. La rîndul său, în ambele teorii pe care le-a propus succesiv, Frazer face apel în mod deschis la noţiunea de suflet sau spirit ; după el, totemismul provine fie din faptul că oamenii au crezut că pot să-şi pună la adăpost sufletul într-un obiect exterior, fie pentru că au pus concepţia pe seama unei fecundări produse de spirite. Or, sufletul şi, mai ales, spiritul constituie lucruri sacre, obiectele ritului ; noţiunile pe care le exprimă sînt esenţialmente religioase şi, prin urmare, Frazer s-a străduit în van să facă din totemism un sistem exclusiv magic, el nereuşind să-l explice decît în funcţie de alte religii.

Noi am arătat însă atît neajunsurile naturismului, cît şi ale animismului ; nu putem deci recurge la cele două sisteme – aşa cum procedează Tylor şi Jevons –, decît expunîndu-ne aceloraşi obiecţii. Nici Frazer, nici Lang nu par să întrevadă posibilitatea unei alte ipoteze[2]. Pe de altă parte, am arătat că totemismul se află în strînsă legătură cu organizarea socială cea mai primitivă dintre cele cunoscute şi chiar, după cîte se pare, dintre cele ce pot fi imaginate. A presupune că a fost precedat de o altă religie, înseamnă a părăsi datele observaţiei şi a pătrunde în domeniul unor supoziţii arbitrare şi cu neputinţă de verificat. Dacă vrem să ne menţinem în acord cu rezultatele obţinute, trebuie ca, afirmînd natura religioasă a totemismului, să ne ferim a-l reduce la o religie diferită de ceea ce reprezintă el. Problema nu constă în a-i atribui cauze care nu sînt de natură religioasă. Printre reprezentările care l-au generat, pot exista însă şi unele care, prin ele însele, au un caracter religios nemijlocit. Si este de datoria noastră să le cercetăm.

1. Nu am discutat, totuşi, teoria lui Spencer. Ea nu constituie decît un caz particular al teoriei generale prin care el explică transformarea cultului morţilor într-unul al naturii. Întrucît pe acesta l-am expus deja, n-am face altceva decît să ne repetăm.
2. Doar că Lang a dedus noţiunea de zeu important din alte izvoare : ea s-ar datora, aşa cum am afirmat-o, unei anume revelaţii primitive. Lang nu recurge însă la o asemenea noţiune în explicarea totemismului.

Capitolul VI

Originea acestor credinţe
(continuare)

II. Noţiunea de principiu sau mana totemic şi ideea de forţă

Deoarece totemismul individual este posterior totemismului de clan, şi pare chiar a fi derivat din el, ar trebui să ne concentrăm mai întîi asupra lui. Cum însă analiza pe care am întreprins-o l-a divizat într-o mulţime de credinţe, la prima vedere eterogene, înainte de a merge mai departe, ar fi necesar să vedem de unde provine unitatea sa.

I

Am văzut că totemismul situează pe primul plan lucrurile pe care le recunoaşte drept sacre, reprezentările figurate ale totemului ; urmează animalele sau vegetalele al căror nume îl poartă clanul şi, în fine, membrii clanului. Toate acestea fiind sacre, deşi în mod inegal, caracterul lor religios nu poate decurge din niciunul dintre atributele specifice care le deosebesc unele de celelalte. Dacă o anume specie de animale sau plante provoacă o teamă reverenţioasă, faptul nu se datorează unor proprietăţi specifice, deoarece membrii unui clan se bucură, deşi într-o mai mică măsură, de acelaşi privilegiu, iar simpla imagine a plantei sau animalului inspiră un respect şi mai pronunţat. Sentimentele asemănătoare pe care diferitele lucruri le trezesc în conştiinţa credinciosului, şi care alcătuiesc natura lor sacră, nu pot, în mod evident, să provină decît dintr-un principiu comun tuturor, fără deosebire, atît emblemelor totemice, cît şi indivizilor clanului sau exemplarelor din specia care serveşte de totem. Acestui principiu comun i se adresează, în realitate, cultul. Cu alte cuvinte, totemismul nu este o religie a unor anume animale, a unor anumiţi indivizi sau a unor anumite imagini,

ci o forţă anonimă şi impersonală ce se regăseşte în fiecare dintre fiinţe fără a se confunda totuşi cu vreuna dintre ele. Nimeni nu îl posedă în totalitate şi toţi depind de el. Are o independenţă atît de mare faţă de subiecţii particulari în care se încarnează, încît îi precede în acelaşi timp şi le supravieţuieşte. Oamenii mor ; generaţiile trec, fiind înlocuite de altele ; forţa totemismului rămîne însă mereu actuală, vie şi egală cu sine. Ea însufleţeşte generaţiile de astăzi, aşa cum proceda cu cele de ieri, şi cum o va face cu cele de mîine. Considerînd cuvîntul într-un sens foarte larg, am putea spune că ea întruchipează zeul adorat de toate cultele totemice. Doar că este vorba de un zeu impersonal, fără nume, fără vîrstă, imanent lumii, răspîndit în multitudinea lucrurilor.

Astfel, reuşim să ne formăm doar o idee, încă imperfectă, despre ubicuitatea reală a acestei entităţi cvasi-divine. Ea nu se dispersează doar în specia totemică, în clanul întreg, în toate obiectele simbolizînd totemul : cercul acţiunii ei este şi mai mare. Într-adevăr, am văzut că dincolo de lucrurile eminamente sfinte, toate celelalte lucruri atribuite clanului şi depinzînd de totemul principal au, într-o oarecare măsură, acelaşi caracter. Şi ele au un caracter religios, unele fiind protejate de interdicţii iar altele îndeplinind în cursul ceremoniilor funcţii determinate. Religiozitatea nu diferă prin natura sa de cea a totemului în funcţie de care în acelaşi timp sînt clasificate, ci decurge din acelaşi principiu. Ceea ce înseamnă că – pentru a relua expresia metaforică de care ne-am mai slujit – zeul totemic se află în ele, aşa după cum se află şi în specia care serveşte de totem sau în indivizii clanului. Diferenţa faţă de fiinţele în care îşi are sălaş rezultă din faptul că reprezină sufletul a atîtor lucruri diferite.

Dar australianul nu-şi reprezintă respectiva forţă impersonală sub o formă abstractă. Influenţat de cauze pe care urmează să le cercetăm, el a sfîrşit prin a o concepe sub înfăţişarea unor specii animale sau vegetale, într-un cuvînt ca pe un lucru palpabil. Iată în ce constă totemul : este o formă materială prin intermediul căreia imaginaţia îşi reprezintă acea substanţă imaterială, acea energie difuză în toate fiinţele eterogene, care constituie în sine adevăratul obiect al cultului. Putem să înţelegem astfel mai bine ceea ce vrea să spună indigenul atunci cînd afirma, de exemplu, că indivizii din fratria corbului sînt corbi. El nu subînţelege că sînt corbi în sensul vulgar şi empiric al cuvîntului, ci că în ei sălăşluieşte un principiu care constituie ceea ce este esenţial, ceea ce au ei comun cu animalele cu acelaşi nume, şi care este imaginat ca avînd forma exterioară a corbului. Astfel că universul, aşa cum este el conceput de totemism, este străbătut şi însufleţit de un număr de forţe pe care imaginaţia şi le reprezintă sub forme în cea mai mare parte împrumutate, fie de la regnul animal, fie de la cel vegetal : există tot atîtea forţe, cîte clanuri în trib şi fiecare circulă prin categoriile de lucruri ale căror esenţă şi principiu de viaţă îl constituie.

Cînd afirmăm că aceste principii sînt forţe, nu considerăm cuvîntul în accepţia lui metaforică ; ele acţionează ca nişte forţe adevărate. Într-un anume sens sînt chiar forţe materiale care dau naştere în mod mecanic unor efecte fizice. Dacă un individ intră în contact cu ele fără să-şi ia precauţiile necesare, şocul pe care îl resimte este comparabil cu o descărcare electrică. Uneori pot fi comparate cu un fluid care ţîşneşte prin extremităţi[1]. Dacă pătrund într-un organism nepregătit să le primească, ele pot să-l îmbolnăvească sau chiar să-l omoare, printr-o reacţie automată[2]. În exteriorul fiinţei umane, constituie un principiu vital ; vom vedea cum[3], acţionîndu-se asupra lor, se poate asigura reproducerea speciilor. Pe ele se întemeiază viaţa în univers.

Aceste forţe nu au doar un aspect fizic, ci şi unul moral. Întrebat de ce se conformează ritului, indigenul răspunde că şi strămoşii procedau la fel şi că, prin urmare, e normal să le urmeze exemplul[4]. Comportamentul său faţă de fiinţele totemice nu se datorează doar faptului că forţele ce-şi au în el sălaş sînt de temut, ci şi pentru că se simte obligat din punct de vedere moral să se comporte astfel ; are sentimentul că ascultă de un ordin, că îndeplineşte o datorie. El nu resimte doar teamă în faţa fiinţelor sacre, ci şi respect. De altfel, totemul constituie izvorul vieţii morale a clanului. Tocmai din acest motiv, toţi cei ce aparţin de acelaşi principiu totemic, se consideră legaţi din punct de vedere moral unul de celălalt ; au datoria să-şi acorde asistenţă mutuală, obligaţia la vendetă etc., iar înrudirea este alcătuită din toate aceste. Astfel, principiul totemic este nu numai o forţă materială, o putere morală ci, vom vedea, el se transformă cu uşurinţă într-o divinitate propriu-zisă.

Nu avem de-a face cu aspecte specifice doar totemismului. Chiar şi în religiile cele mai avansate, nu există, cred, zeu care să nu fi păstrat ceva din această ambiguitate şi care să nu aibă funcţii cosmice şi totodată morale. Orice religie este nu numai o disciplină spirituală ci şi un fel de tehnică, permiţînd omului să înfrunte lumea cu o încredere mai mare. Iar Dumnezeu-Tatăl nu este el oare pentru creştin paznicul ordinii fizice şi, în acelaşi timp, legiuitorul şi judecătorul conduitei oamenilor ?

---

1. Într-un mit kwakiutl, de exemplu, eroul mitic găureşte capul duşmanului îndreptînd degetul către dînsul (Boas, *Vth Rep.on the North. Tribes of Canada, B.A.A.S.*, 1889, p. 30).
2. Referinţele în sprijinul acestei aserţiuni se găsesc la p. 182 n.1 şi p. 458 n.1.
3. V. Cartea II, cap.II.
4. V. de exemplu, Howitt, *Nat. Tr.*, p. 482 ; Schürman, *The Aboriginal Tribes of Port Lincoln*, in Woods, *Nat. Tr. of S. Australia*, p. 231.

II

Ne-am putea întreba dacă, interpretînd astfel totemismul, nu atribuim oamenilor primitivi idei care le depăşesc capacităţile spirituale. Desigur că nu sîntem în măsură să afirmăm că oamenii primitivi îşi reprezentau respectivele forţe cu claritatea relativă din analiza noastră. Putem să ne dăm seama că noţiunea este implicată de ansamblul credinţelor pe care le domină : dar nu am putea spune în ce măsură este ea conştientizată şi în ce măsură este doar implicită şi resimţită în chip confuz. Ne lipseşte orice mijloc de a preciza gradul de claritate al unei asemenea idei în nişte conştiinţe obscure. Faptul că, fie în societăţile înrudite cu cele australiene, fie în acestea din urmă, găsim, sub o formă explicită, concepţii care nu se deosebesc de cea precedentă decît prin nuanţă sau grad, confirmă că ea nu depăşea mentalitatea primitivă şi, în consecinţă, rezultatul la care am ajuns.

Fără doar şi poate că religiile indigenilor din Samoa au depăşit faza totemică. Aici zeii au nume proprii şi, într-o oarecare măsură, o fizionomie proprie. Totuşi urmele totemismului sînt incontestabile. Într-adevăr, fiecare zeu este asociat unui anumit grup, local sau casnic, tot aşa cum totemul este asociat clanului[1]. Or, fiecare dintre zei e conceput ca imanent unei anumite specii de animale. El îşi are sălaşul nu într-un animal anume, ci în toate exemplarele speciei deodată ; este răspîndit în toată specia. Cînd un animal moare, grupul care îl venerează îl plînge, îndeplinindu-şi datoriile pioase pentru că în el sălăşluieşte un zeu ; zeul însă nu a murit. El este etern, precum specia însăşi. Nici măcar nu se confundă cu generaţia prezentă ; era sufletul generaţiei anterioare, după cum va fi şi sufletul generaţiei următoare[2]. Prin urmare are toate trăsăturile principiului totemic. Este un principiu totemic pe care imaginaţia l-a înveşmîntat în forme vag personalizate. În plus, nu trebuie să supraestimăm o personalitate care nu poate fi conciliată cu o asemenea ubicuitate şi putere de difuziune. Dacă ar fi avut contururi bine delimitate, nu ar fi putut să se disperseze şi să se răspîndească în atîtea lucruri.

Totuşi, în acest caz, noţiunea de forţă religioasă impersonală începe să se altereze ; în altele însă, ea se afirmă în puritatea ei abstractă, atingînd o generalitate şi mai mare decît în Australia. Dacă diversele principii totemice ale diferitelor clanuri din acelaşi trib se deosebesc unele de celelalte, ele sînt totuşi, în fond, comparabile unele cu celelalte, căci joacă un acelaşi rol. Or, există societăţi

1. Frazer a cules şi din Samoa multe fapte pe care ni le prezintă ca fiind proprii totemismului (*Totemism*, pp. 6, 12-15, 24 etc.). Am arătat însă că Frazer nu a fost suficient de critic în alegerea exemplelor. Dar nu ar fi putut exista atîtea împrumuturi dacă, în Samoa, urmele totemismului nu ar fi fost evidente.
2. V. Turner, *Samoa*, p. 21 şi cap. IV şi V.

care au avut sentimentul comunităţii de substanţă şi care, drept urmare, s-au ridicat pînă la ideea unei forţe religioase unice, toate celelalte principii sacre nefiind decît modalităţi ale sale, conferind lumii unitate. Iar cum asemenea societăţi sînt încă impregnate de totemism, cum ele se mai află într-o stare de organizare socială identică celei a popoarelor din Australia, putem să spunem că totemismul este la originea respectivei idei. Faptul poate fi observat la un mare număr de triburi americane, în special la cele ce aparţin de marea familie sioux : omaha, ponka, kansas, osage, assiniboin, dakota, iowa, winnebago, mandan, hidatsa etc. Multe dintre aceste societăţi, cum ar fi omaha[1], iowa[2], mai sînt încă organizate în clanuri ; în altele, spune Dorsey, se manifestau pînă de curînd «toate bazele sistemului totemic, ca în celelalte societăţi ale indigenilor sioux»[3]. Or, la aceste popoare, pe lîngă zeii specifici care sînt obiect de cult, există o putere excepţională faţă de care toate celelalte reprezintă doar nişte forme derivate, numite *wakan*[4]. Locul preponderent ce îi este atribuit în panteonul sioux face ca puterea aceasta să fie văzută asemenea unui zeu suveran, un fel de Jupiter sau Jahve, încît călătorii au tradus adesea *wakan* prin «mare spirit». Ceea ce constituie o eroare privind adevărata lui natură. *Wakan* nu este o persoană ; căci indigenii nu şi-l reprezintă sub o formă anume. «Ei afirmă, spune un observator citat de Dorsey, că nu l-au văzut niciodată pe wakanda şi nu puteau să-l personifice».[5] Nu poate fi definit prin atribute sau trăsături determinate. «Dakota nu posedă nici un termen pentru a exprima sensul acestui cuvînt, spune Riggs. El este plin de mister, de o putere secretă, este divin».[6] Toate fiinţele venerate de un dakota, «pămîntul, cele patru vînturi, soarele, luna, stelele constituie manifestări ale acestei existenţe misterioase, ale acestei puteri» care bîntuie în toate. Uneori, wakan este reprezentat asemenea vîntului, ca un suflu avîndu-şi sălaşul în cele patru puncte cardinale şi care pune totul în mişcare[7] ; alteori este vocea care se face auzită odată cu tunetul[8] ; soarele, luna, stelele sînt şi ele wakan[9]. Nici o enumerare însă nu este în măsură

1. Alice Fletcher, *A Study of the Omaha Tribe*, in *Smithsonian Rep. for 1897*, pp. 582-583.
2. Dorsey, *Siouan Sociology*, in *XVth Rep.*, p. 238.
3. *Idem*, p. 221.
4. Riggs şi Dorsey, *Dakota English Dictionary*, in *Contrib. N. Amer. Ethnol.*, VII, p. 508. Mai mulţi dintre observatorii citaţi de Dorsey identifică *wakan* cu *wakanda* şi *wakanta*, derivate ale celui dintîi, care, în realitate, au semnificaţii mai precise.
5. *XIth Rep.*, p. 372, § 21. Miss Fletcher, recunoscînd şi ea caracterul impersonal al lui wakanda, adaugă totuşi că peste această concepţie s-a grefat un anume antropomorfism. El se referă însă doar la diferitele manifestări ale wakanda. Individul se adresează unei stînci sau unui arbore, crezînd că acolo s-ar afla wakanda, ca şi cum s-ar adresa unor persoane. Wakanda însă nu este personificat (*Smithsonian Rep.*, *f.*, 1897, p. 579).
6. Riggs, *Tah-Koo Wah-Kon*, pp. 56-57, citat după Dorsey, *XIth Rep.*, p. 433, § 95.
7. *XIth Rep.*, p. 380, § 33.
8. *Ibid.*, p. 381, § 35.
9. *Ibid.*, p. 376, § 28, p. 378, § 30. Cf. p. 449, § 138.

să epuizeze o noţiune atît de complexă. Puterea lui nu este şi nici nu poate fi definită, nu este puterea de a face ceva anume ; este Puterea, absolută, fără nici un alt epitet sau determinare. Celelalte puteri divine reprezintă doar manifestările sale particulare, personificări, unul dintre multiplele sale aspecte[1]. Ceea ce l-a determinat pe un observator să afirme că : «este un zeu proteiform care-şi schimbă mereu forma, atributele şi funcţiile, după împrejurări»[2]. El nu numai că dă viaţă zeilor, dar constituie principiul a tot ceea ce are viaţă, tot ce mişcă, tot ce acţionează. «Întreaga viaţă este wakan, şi la fel stau lucrurile cu orice posedă o putere oarecare, fie ea o acţiune pozitivă, precum vînturile şi norii, care se adună, fie o rezistenţă pasivă, asemenea stîncii de la marginea drumului»[3].

La irochezi, unde organizarea socială are un caracter totemic şi mai pronunţat, întîlnim aceeaşi noţiune : cuvîntul *orenda* este echivalent cu termenul sioux *wakan*. «Este o putere mistică, arată Howitt, pe care sălbatecul o concepe ca inerentă tuturor corpurilor ce compun mediul în care trăieşte..., roci, cursuri de ape, plante şi arbori, animale şi oameni, vînturi şi furtuni, nori, tunet, fulgere etc.»[4] Puterea aceasta «este considerată de spiritele rudimentare ca o cauză eficientă a tuturor fenomenelor, a tot ceea ce se petrece în jurul lor»[5]. Vrăjitorul şi şamanul au *orenda*, dar acelaşi lucru se poate spune şi despre cel ce reuşeşte într-o întreprindere. De fapt, tot ce există în lume cuprinde un fragment de orenda ; doar proporţia diferă. Există oameni sau lucruri avantajate, alţii sînt relativ dezmoşteniţi, iar viaţa în univers constă din lupta acestor orenda de o intensitate inegală. Cele mai puternice se supun celor mai slabe. Îşi învinge cineva rivalii la o vînătoare ? Înseamnă că are mai mult orenda. Dacă animalul îi scapă vînătorului, atunci orenda lui o depăşeşte pe cea a omului.

Aceeaşi concepţie o întîlnim la indigenii shoshone sub numele de *pokunt*, la algonkini sub numele de *manitu*[6], la kwakiutl de *nauala*[7], la tlinkit *yek*[8] şi la haida *sgâna*[9]. Dar ea nu este specifică doar indienilor americani ; a fost studiată pentru prima dată în Melanezia. Deşi în unele insule melaneziene, actuala organizare socială nu se mai întemeiază pe totemism, acesta este încă vizibil în toate insulele[10], indiferent de afirmaţiile lui Codrington. Or, la

---

1. *XI^th Rep.*, p. 432, § 95.
2. *Ibid.*, p. 431, § 92.
3. *Ibid*, p. 433, § 95.
4. *Orenda and a Definition of Religion*, in *American Anthropologist*, 1902, p. 33.
5. *Ibid.*, p. 36.
6. Tesa, *Studi del Thavenet*, p. 17.
7. Boas, *The Kwakiutl*, p. 695.
8. Swanton, *Social Condition, Beliefs a. Lingvistic Relationship of the Tlingit Indians, XXVIth Rep.*, 1905, p. 451 n. 3.
9. Swanton, *Contributions to the Ethnology of the Haida*, p. 14. Cf. *Social Condition etc.*, p. 479.
10. În unele societăţi melaneziene (insulele Banks, Noile Hebride de Nord) regăsim cele două fratrii exogamice care caracterizează organizarea australiană

aceste popoare, *mana* este o noţiune echivalentă cu ceea ce reprezintă wakan la sioux şi orenda la irochezi. Iată definiţia lui Codrington : «Melanezienii cred în existenţa unei forţe absolut distincte de orice forţă materială, ce acţionează în felurite chipuri, în bine sau în rău, iar omul are tot interesul să şi-o însuşească şi să o stăpînească. Este *mana.* Cred că înţeleg sensul pe care indigenii îl acordă acestui cuvînt... Este o forţă, o influenţă imaterială, într-un anume sens supranaturală ; dar ea ni se dezvăluie sub forma unei forţe fizice, prin puterile şi superioritatea omului. Mana nu se fixează pe un obiect anume, ci se răspîndeşte asupra oricărui lucru... Întreaga religie melaneziană constă în a obţine mana, fie în propriul folos, fie în folosul altuia»[1]. Nu este oare noţiunea de forţă anonimă şi difuză, ai cărei germeni tocmai i-am descoperit în totemismul australian ? Se caracterizează prin aceeaşi impersonalitate ; Codrington atrage atenţia că trebuie să ne ferim a vedea în mana o fiinţă supremă ; o asemenea concepţie ar fi cu desăvîrşire străină de gîndirea melaneziană. Manifestă aceeaşi ubicuitate : mana nu e situat într-un loc bine definit, se găseşte peste tot. Toate formele de viaţă, eficienţa acţiunii oamenilor, a fiinţelor sau mineralelor se află sub influenţa sa[2]. Nu este deci un act de curaj să atribuim societăţilor australiene o idee similară celei pe care am desprins-o din analiza credinţelor totemice, de vreme ce le regăsim, cu un grad mai ridicat de generalitate şi abstracţie, la baza religiilor ce-şi au rădăcina în sistemul australian, şi care-i poartă în mod evident marca. Cele două manifestări se înrudesc în mod evident ; diferă doar prin nuanţe. În timp ce mana este dispersat în întreg universul, ceea ce am numit zeu, sau, pentru a ne exprima mai precis, principiu totemic, este localizat într-un cerc – mare, fără îndoială, totuşi limitat – de fiinţe şi lucruri de esenţă totemică. Este vorba tot despre mana, dar mai specializat, deşi o asemenea specializare este relativă.

În unele cazuri, raportul de rudenie devine evident. La omaha, există tot felul de totemuri individuale şi colective[3] ; ambele însă sînt forme particulare de wakan. «Credinţa indianului în eficienţa totemului, spune Miss Fletcher, se bazează pe concepţia sa despre lume şi viaţă. Această concepţie complexă cuprinde două idei esenţiale. Prima, constă în aceea că orice lucru, însufleţit sau neînsufleţit, este pătruns de un principiu comun al vieţii, a doua, că viaţa este

(Codrington, *The Melanesians*, p. 23 şi urm.). În Florida, numele de *butose*, denumeşte adevărate totemuri (*Ibid.*, p. 31). O analiză interesantă a acestei chestiuni se găseşte în A. Lang, *Social Origins*, p. 176 şi urm. Cf., despre acelaşi subiect, W. H. R. Rivers, *Totemism in Polynesia and Melanesia*, in *J.A.I.*, XXXIX, pp. 156 şi urm.

1. *The Melanesians*, p. 118, n. 1. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee*, pp. 178, 392, 394 etc.
2. O analiză a acestei noţiuni, în Hubert şi Mauss, *Théorie générale de la magie*, in *Anneé sociol.*, VII, p. 108.
3. Există nu numai totemuri de clan ci şi totemuri ale confreriilor (A. Fletcher, *Smiths. Rep.*, 1897, pp. 581 şi urm.).

nesfîrşită»[1]. Or, principiul acesta comun de viaţă este tocmai wakan. Totemul este mijlocul prin care individul este pus în legătură cu această sursă de energie ; dacă totemul are putere, ea este datorată faptului că în el se află wakan. Dacă omul care a încălcat interdicţiile care protejează totemul e lovit de boală sau moare, faptul se datorează forţei misterioase pe care a înfruntat-o ; wakan a reacţionat împotriva lui cu o forţă proporţională şocului suferit[2]. Şi reciproc, tot aşa cum totemul este wakan, wakan aminteşte uneori, prin modul în care este conceput, de originile sale totemice. Say arată că, la indigenii dakota, *wahconda* apare cînd sub forma unui urs sur, cînd sub forma unui bizon, castor sau alt animal[3]. Cert este că formula nu poate fi acceptată fără rezerve. Wakan refuză orice reprezentare şi, prin urmare, este puţin probabil să fi fost vreodată imaginat în generalitatea lui abstractă cu ajutorul unor asemenea simboluri. Remarca lui Say se aplică însă acelor forme particulare pe care le îmbracă wakan atunci cînd ia o înfăţişare vie concretă. Or, dacă a existat cu adevărat un timp cînd specializarea forţei wakan manifesta o afinitate atît de evidentă faţă de înfăţişarea animală, faptul constituie dovada legăturilor strînse dintre wakan şi credinţele totemice[4].

De altfel, putem să ne explicăm motivul pentru care noţiunea de mana nu a atins în Australia gradul de abstractizare şi generalitate la care a ajuns în societăţile mai avansate. Nu este vorba doar despre inaptitudinea australianului pentru abstractizare şi generalizare : particularitatea provine mai ales din natura mediului social. Într-adevăr, atîta timp cît totemismul constituie baza organizării culturale, clanul păstrează, în societatea religioasă, o autonomie care deşi nu este absolută, este totuşi accentuată. Fără îndoială că, într-un anume sens, fiecare grup totemic constituie doar o capelă a bisericii tribale ; dar o capelă care se bucură de o mare independenţă. Deşi nu alcătuieşte un tot de sine stătător, cultul celebrat în ea nu întreţine decît raporturi exterioare cu celelalte culte ; cultele se juxtapun, dar nu se interpătrund, totemul unui clan nu este pe deplin sacru decît pentru respectivul clan. Drept urmare, grupul de lucruri afectate fiecărui clan şi care fac parte din el la fel cum fac parte şi membrii clanului are aceeaşi individualitate şi autonomie. Fiecare este reprezentat ca ireductibil la grupurile similare, ca separat de acestea printr-o ruptură, constituind un soi de

1. Fletcher, *op. cit.*, pp. 578-579.
2. *Ibid.*, p. 583. La dakota, totemul este numit wakan. V. Riggs şi Dorsey, *Dakota Grammar, Texts a. Ethnog.*, in *Contributions N. Amer. Ethn.*, 1893, p. 219.
3. *James's Account of Long's Exped. Rocky Mountains*, I, p. 268 (citat de Dorsey, *XI*[th] *Rep.*, p. 431, § 92).
4. Nu susţinem că, în principiu, orice reprezentare sub formă abstractă a forţelor religioase constituie indicele unui totemism preexistent. Atunci însă cînd e vorba, ca în cazul indigenilor Dakota, despre societăţi în care totemismul mai este încă vizibil, pare firesc să presupunem că nu este străin de respectivele concepţii.

regn distinct. În atari condiţii, spiritul nu a putut să conceapă că aceste lumi eterogene ar fi fost doar manifestări diferite ale unei forţe fundamentale unice şi peste tot egală cu sine ; din contra, trebuia să se presupună că fiecărei lumi îi corespunde un *mana* diferit, a cărui acţiune nu se poate extinde dincolo de clan şi de sfera lucrurilor atribuite lui. Noţiunea unui *mana* unic şi universal nu ar putea lua naştere decît din clipa cînd religia unui trib s-ar dezvolta pe un plan superior cultelor de clan, absorbindu-le într-o măsură mai mare sau mai mică. Concepţia unităţii de substanţă a lumii ar fi lut naştere odată cu cea despre unitatea tribală. Desigur, vom vedea[1] că, în Australia, societăţile au deja un cult comun întregului trib. Un asemenea cult însă, deşi reprezintă cea mai evoluată formă a religiilor australiene, nu a reuşit să zdruncine sau să modifice principiile pe care se bazează aceste religii : totemismul este, în esenţă, o religie federativă care nu poate depăşi un anumit grad de centralizare fără a înceta să mai fie el însuşi.

Motivul profund pentru care în Australia mana s-a păstrat ca o noţiune atît de specializată poate fi demonstrat şi de următorul fapt. Forţele propriu-zis religioase, cele imaginate sub formă de totemuri, nu sînt singurele de care australianul se crede obligat să ţină seama. Mai există şi forţele aflate la dispoziţia magicianului. În vreme ce primele sînt considerate salvatoare şi binefăcătoare, celelalte au ca prim obiectiv să aducă moartea şi boala. Ele diferă nu numai prin efectele lor, ci şi prin raporturile pe care le au cu organizarea societăţii. Totemul rămîne pentru totdeauna un obiect al clanului ; dimpotriva, magia este o instituţie tribală, chiar intertribală. Forţele magice nu sînt în posesia nici unei fracţiuni a tribului. Pentru a te sluji de ele, e suficient să posezi reţete eficiente. La fel, oricine este expus la a le suporta efectele şi trebuie, în consecinţă, să le preîntîmpine. Sînt forţe vagi care nu sînt asociate în mod special nici unei diviziuni sociale anume şi care-şi pot extinde acţiunea dincolo de trib. Să remarcăm că, la arunta şi loritja, ele sînt concepute ca simple aspecte sau forme particulare ale uneia şi aceleiaşi forţe, numită, la arunta, *Arungquiltha* sau *Arunkulta*[2]. «Termenul, spun Spencer şi Gillen, are o semnificaţie oarecum vagă, dar la baza lui se află ideea *unei puteri supranaturale malefice*. El se aplică fie influenţei rele ce emană dintr-un obiect, fie obiectului în care acea influenţă şi-a aflat rezidenţă temporară sau permanentă»[3]. «Prin *arunkulta*, arată Strehlow, indigenul înţelege o forţă care poate întrerupe brusc viaţa, provocînd moartea celui în care

1. V. *infra*, aceeaşi carte, cap.IX, §, pp. 262 şi urm.
2. Prima ortografiere aparţine lui Spencer şi Gillen ; a doua, lui Strehlow.
3. *Nat. Tr.*, p. 548, n.1. Este drept că Spencer şi Gillen adaugă următoarele : «Modul cel mai corect de a exprima ideea este să spunem că obiectul arungquiltha e posedat de un spirit rău». Această traducere liberă este însă doar o interpretare a autorilor lor, care nu se justifică prin nimic. Noţiunea de arungquiltha nu implică existenţa unor fiinţe spirituale ; faptul rezultă din contextul şi definiţia lui Strehlow.

s-a strecurat»[1]. Acest nume îl poartă osemintele, bucăţile de lemn care emană influenţa malefică, otrăvurile animale sau vegetale. Este deci un *mana* nociv. Grey semnalează şi el o noţiune identică cu triburile pe care le-a cercetat[2]. Astfel, la diferite popoare, în vreme ce forţele propriu-zis religioase nu ajung să depăşească o anumită eterogenitate, forţele magice sînt concepute ca avînd toate aceeaşi natură, mintea imaginîndu-le ca posedînd o unitate generică. Ceea ce înseamnă că, întrucît aceste forţe acţionează dincolo de organizarea socială, dincolo de diviziunile şi subdiviziunile ei, ele se mişcă într-un spaţiu continuu şi omogen în care nu întîlnesc nimic care să le diferenţieze. Celelalte, din contra, fiind localizate în cadre sociale definite şi distincte, se diversifică şi se particularizează după imaginea mediului în care sînt situate.

Vedem astfel că noţiunea de forţă religioasă impersonală este în concordanţă cu spiritul şi cu sensul totemismului australian, deoarece ea se constituie în mod evident, imediat ce dispare orice forţă contrară care să se opună. Arungquiltha este o forţă exclusiv magică, dar între forţele magice şi cele religioase nu există nici o diferenţă esenţială[3] ; uneori sînt chiar denumite la fel. În Melanezia, magicianul şi vrăjile sale posedă mana la fel ca agenţii şi riturile cultului obişnuit[4] ; la irochezi[5], cuvîntul orenda este folosit în acelaşi mod. Astfel încît putem deduce în mod legitim natura unora din natura celorlalte[6].

III

Analiza de mai sus ne-a condus la un rezultat care nu interesează doar istoria totemismului ci şi geneza gîndirii religioase în general.

S-a susţinut adesea, sub pretextul că, la început, omul era dominat de simţuri şi de reprezentări sensibile, că el a început prin a-şi

1. *Die Aranda* etc., II, p. 76, nota 1.
2. Cu numele de Boyl-ya (V. Brey, *Journals of Two Expeditions of Discovery in N.W. and W. Australia*, II. pp. 337-338).
3. V. *supra*, p. 50. De altfel, Spencer şi Gillen recunosc implicit faptul atunci cînd afirmă că arungquiltha este «o forţă supranaturală». Cf. Hubert şi Mauss, *Théorie génerale de la magie*, in *Anneé sociol.*, VII, p. 119.
4. Codrington, *The Melanesians*, pp. 191 şi urm.
5. Howitt, *loc. cit.* p. 38.
6. Ne-am putea pune întrebarea dacă wakan şi mana lipsesc în Australia. Churinga sau tjurunga, cum scrie Strehlow, sînt cuvinte care au semnificaţii apropiate la arunta. Termenul, afirmă Spencer şi Gillen, desemnează «tot ceea ce e secret şi sacru. El se aplică la fel de bine unui obiect, cît şi calităţii pe care acesta o posedă» (*Nat. Tr.,* p. 648, s.v. churinga). Ceea ce aminteşte oarecum de definiţia cuvîntului mana. Se întîmplă chiar ca Spencer şi Gillen să folosească expresia spre a desemna o putere, o forţă religioasă, în general. Descriind o ceremonie kaitish, ei spun că oficiantul este «plin de churinga (*full of churinga*)», că posedă «puterea magică emanată din obiectele numite churinga». Totuşi, se pare că noţiunea de churinga nu are în Australia claritatea şi precizia celei a noţiunii de mana din Melanezia sau a termenului wakan la sioux.

reprezenta divinul sub forma concretă a unor persoane bine conturate. Faptele nu confirmă însă o asemenea ipoteză. Tocmai am descris un ansamblu închegat de credinţe religioase pe care sîntem îndreptăţiţi să-l considerăm foarte primitiv, fără ca să întîlnim asemenea persoane. Cultul propriu-zis totemic nu se adresează unui animal sau unei plante, nici măcar unei specii vegetale sau animale, ci unei puteri vagi, dispersate în lucruri[1]. Chiar şi în religiile mai evoluate, rezultate din totemism, cum ar fi cele pe care le practică indienii nord-americani, această concepţie, departe de a se fi estompat, a devenit şi mai conştientă de ea însăşi ; ea poate fi enunţată mai clar şi atinge totodată un grad mai mare de generalitate. Ea domină întregul sistem religios.

Cam aceasta este materia din care au fost alcătuite creaturile pe care religiile din toate timpurile le-au consacrat şi adorat. Spiritele, demonii, geniile, zeii sînt doar forme concrete ale respectivei energii, acea «potenţialitate» cum o numeşte Howitt[2], individualizîndu-se şi fixîndu-se pe un obiect determinat sau într-un anume punct din spaţiu, concentrîndu-se în jurul unei fiinţe ideale sau legendare concepută însă de imaginaţia individuală ca fiind reală. Interogat de Miss Fletcher, un dakota exprimă într-un limbaj sugestiv consubstanţialitatea esenţială a tuturor lucrurilor sacre. «Tot ceea ce mişcă se opreşte aici sau acolo, într-un moment sau altul. Pasărea care zboară se opreşte undeva spre a-şi face cuib şi altundeva ca să se odihnească după zbor. Omul care merge se opreşte cînd are chef. La fel şi divinitatea. Ea se opreşte în soarele cel strălucitor şi măreţ, în arbori sau în animale. Indianul meditează la acele locuri şi le adresează rugăciunile sale spre a pătrunde în locul în care s-a oprit zeul şi a obţine din partea lui asistenţă şi binecuvîntare»[3]. Altfel spus, wakan (căci despre el e vorba) este într-un continuu du-te-vino prin lume, iar lucrurile sacre sînt punctele în care se opreşte. Iată cît de departe sîntem şi de naturism şi de animism. Adorarea soarelui, a lunii, a stelelor nu se datorează naturii lor intrinseci sau trăsăturilor lor specifice, ci faptului că sînt concepute ca participînd la acea unică forţă care conferă lucrurilor un caracter sacru şi pe care o regăsim într-o multitudine de alte lucruri, chiar şi în cele mai mărunte. Sufletele morţilor au constituit obiectul unui rit, nu pentru că ar fi considerate ca fiind alcătuite dintr-o substanţă fluidă şi impalpabilă ; nu pentru că par umbra proiectată de un corp sau reflexul de pe suprafaţa apei. Instabilitatea sau fluiditatea nu sînt suficiente spre a conferi sfinţenia ; ele au fost investite cu sfinţenie doar în măsura în care încorporau ceva din acea forţă, care consti-

1. Vom vedea mai tîrziu (aceeaşi carte, cap. VIII şi IX) că totemismul nu e străin de orice idee de persoană mitică. Dar vom demonstra că asemenea concepţii sînt produse ulterioare : ele sînt derivate din credinţele analizate şi nu constituie baza lor.
2. *Loc. cit.*, p. 38.
3. *Rep. Peabody Museum*, III, p. 276, notă (citat de Norsey, *XIth Rep.*, p. 435).

tuie sursa oricărei religiozități. Acum putem înțelege mai bine de ce este imposibilă definirea religiei prin ideea de persoană mitică, zeu sau spirit ; această manieră de a reprezenta lucrurile nu este inerentă naturii lor. La originea și la baza gîndirii religioase nu vom afla obiecte sau făpturi determinate și distincte, care posedă caracter sacru prin ele însele, ci puteri nedefinite, forțe anonime, mai mult sau mai puțin numeroase, în funcție de societăți, uneori reduse doar la una singură, dar a căror impersonalitate este strict comparabilă cu cea a forțelor fizice ale căror manifestări sînt studiate de științele naturii. Cît despre lucrurile sacre, ele constituie doar forme individualizate ale principiului esențial. Prin urmare nu e surprinzător că, chiar și în religiile în care există divinități incontestabile, apar rituri eficiente prin ele însele și independente de orice intervenție divină : principiul poate fi atașat chiar și cuvintelor, gesturilor, la fel cum se încorporează substanțelor corporale ; vocea și mișcările îi pot sluji de vehicul și, prin intermedierea lor, el poate produce efecte independente, fără intervenția vreunui zeu sau spirit. Chiar dacă este concentrat în mod excepțional într-un mit, acesta devine, el însuși, creator de divinități[1]. Înțelegem de ce nu există, poate, creatură divină care să nu păstreze în ea ceva impersonal. Atunci cînd e reprezentată într-un mod foarte clar sub o formă concretă și vizibilă, este în același timp gîndită ca o putere abstractă care nu se poate defini decît prin natura eficienței pe care o are și, totodată, ca o forță care se desfășoară în spațiu și care se regăsește, cel puțin în parte, în fiecare dintre efectele pe care le produce. Este puterea de a aduce ploaia sau vîntul, recolta sau lumina zilei ; Zeus se regăsește în fiecare picătură de ploaie iar Ceres în fiecare snop al recoltei[2]. De cele mai multe ori chiar, eficacitatea sa este atît de neclar determinată încît nici credinciosul nu-și poate face despre ea decît o idee vagă. De altfel, acest caracter vag a făcut posibile sincretismele și dedublările în urma cărora zeii s-au fragmentat, s-au dezmembrat ori s-au confundat în toate felurile. Și poate că nu există religie în care mana original, fie el unic sau multiplu, să nu se fi răspîndit cu totul într-un număr bine definit de ființe discrete, care nu comunică unele cu altele ; fiecare păstrează încă un nimb de impersonalitate care o face aptă să intre în noi combinații, și aceasta nu ca urmare a unei simple supraviețuiri, ci pentru că este în firea forțelor religioase să nu se poată individualiza complet.

La această concepție pe care ne-a sugerat-o studiul totemismului au ajuns recent și alți savanți, în urma unor cercetări diferite și independente unele de altele. Asupra acestui punct există tendința să se producă în mod spontan o concordanță ce merită remarcată,

1. V. *supra,* p. 43.
2. Expresii ca Ζεὺς ὕει sau *Ceres succiditur* demonstrează supraviețuirea acestei concepții în Grecia și la Roma. De altfel, Usener, în *Götternamen*, a arătat că zeii Greciei, ca și ai Romei, erau inițial forțe impersonale, gîndite doar în funcție de atribuțiunile ce le aveau.

căci ea constituie prezumpţia obiectivităţii. Încă din 1899, arătam necesitatea de a nu introduce în definiţia faptului religios noţiunea de personalitate mitică[1]. În 1900, Marrett semnala existenţa unei faze religioase pe care o numea *preanimistă*, în care riturile s-ar fi adresat unor forţe impersonale, cum ar fi mana în Melanezia sau wakan la triburile omaha şi dakota[2]. Totuşi, Marrett nu a mers pînă la a afirma că noţiunea de spirit ar fi, în toate cazurile, posterioară, din punct de vedere logic sau cronologic, celei de mana, fiind derivată din ea ; părea chiar dispus să admită că uneori s-a format în mod independent şi că, drept urmare, gîndirea religioasă are o sursă dublă[3]. Pe de altă parte, el concepea mana ca pe o proprietate inerentă lucrurilor, ca un element al fizionomiei lor : căci, după dînsul, mana ar fi doar caracterul atribuit de noi la tot ce depăşeşte cotidianul, la tot ceea ce ne inspiră un sentiment de teamă sau admiraţie[4]. E ca şi cum am reveni la teoria naturistă.[5]

La puţin timp după el, Hubert şi Mauss, propunîndu-şi să întemeieze o teorie generală a magiei, arată că magia, în întregul ei, se bazează pe noţiunea de mana[6]. Înrudirea strînsă dintre ritul magic şi cel religios ne poate face să credem că aceeaşi teorie s-ar aplica şi religiei. Este ceea ce susţine Preuss într-o serie de articole publicate în *Globus*[7] în acelaşi an. Bazîndu-se pe fapte preluate, de preferinţă, din civilizaţiile americane, Preuss şi-a propus să demonstreze că noţiunile de suflet şi spirit s-au constituit după cele de putere şi forţă impersonală, cele dintîi fiind doar o transformare a celor din urmă şi păstrînd, pînă într-o epocă relativ tîrzie, marca impersonalităţii originare. El a arătat că, în religiile evoluate chiar, sufletul şi spiritul sînt reprezentate ca nişte efluvii vagi, ce se desprind în mod automat din lucrurile în care îşi au sălaş, manifestînd uneori tendinţa de a se elibera prin orice deschizătură : gura, nasul, toate orificiile trupului, respiraţia, privirea, cuvîntul etc. Totodată, Preuss a arătat că sînt proteimorfe, că au o plasticitate deosebită, care le permite să se adapteze succesiv şi aproape simultan la utilizările cele mai diverse[8]. Dacă ne-am lua după terminologia lui Preuss, am putea crede că aceste forţe sînt, pentru el, de natură

1. *Définition du phénomène religieux*, in *Anneé sociol.*, II, pp. 14-16.
2. *Preanimistic Religion*, in *Folk-lore*, 1900, pp. 162-182.
3. *Ibid.*, p. 179. Într-o lucrare mai recentă, *The Conception of Mana* (in *Transactions of the third International Congress for the History of Religions*, II, pp. 54 şi urm.), Marrett subordonează şi mai mult concepţia animistă noţiunii de mana. Totuşi, gîndirea lui rămîne încă ezitantă şi rezervată în această privinţă.
4. *Ibid.*, p. 168.
5. Această reîntoarcere a preanimismului la naturism este şi mai accentuată într-o comunicare a lui Clodd, la cel de-al treilea Congres de istoria religiilor (*Preanimistic Stages in Religion*, in *Transactions of the third Internat. Congress etc.*, I, p. 33).
6. *Anneé sociologique*, vol.VII, pp. 108 şi urm.
7. *Der Ursprung der Religion und Kunst,* in *Globus,* 1944, LXXXVI, pp. 321, 355, 376, 389, 1905, LXXXVII, pp. 333, 347, 380, 394, 413.
8. *Globus*, LXXXVII, p. 381.

magică şi nu religioasă : el le numeşte farmece (*Zauber, Zauberkräfte*). Este însă evident că, denumindu-le astfel, nu doreşte să le situeze în afara religiei, întrucît el le prezintă acţionînd chiar în cadrul riturilor esenţialmente religioase, de exemplu, la marile ceremonii mexicane[1]. Dacă foloseşte asemenea expresii, fără îndoială că o face în lipsa altora care să desemneze mai bine impersonalitatea respectivelor forţe şi mecanismul lor de acţiune.

Încît, şi în această problemă pare că se face lumină[2]. Ni se pare că toate construcţiile mitologice, chiar şi cele mai elementare, sînt din ce în ce mai mult produse secundare[3], care recuperează un fond de credinţe în acelaşi timp foarte simple şi totodată obscure, vagi dar esenţiale, care constituie baza solidă pe care sînt clădite sistemele religioase. Tocmai acest fond primitiv ne-a permis să ajungem la analiza totemismului. Diferiţii scriitori ale căror cercetări le-am trecut în revistă nu au ajuns la această concepţie decît prin intermediul unor fapte preluate din cele mai diverse religii, dintre care unele corespunzînd chiar unei civilizaţii deja foarte avansate, cum ar fi religiile din Mexic, mult invocate de Preuss. Am putea să ne întrebăm deci dacă teoria este aplicabilă şi religiilor celor mai simple. Dar, întrucît analiza nu poate pătrunde dincolo de totemism, nu sîntem expuşi pericolului de eroare şi, totodată, avem şansa de a fi găsit noţiunea iniţială din care au derivat conceptele de mana şi wakan : este vorba de noţiunea de principiu totemic[4].

IV

Noţiunea aceasta nu este doar de o importanţă primordială, în virtutea rolului jucat în dezvoltarea ideilor religioase, ci are şi un aspect laic, prin care prezintă interes pentru istoria gîndirii ştiinţifice, fiind cea dintîi formă a noţiunii de forţă.

Într-adevăr – aşa cum şi-l reprezintă indigenul sioux – wakan joacă acelaşi rol ca forţele prin care ştiinţa explică diversele feno-

1. Pe care le opune categoric tuturor influenţelor de natură profană (*Globus*, LXXXVI, p. 379, a).
2. O regăsim chiar şi în teoriile recente ale lui Frazer. El refuză totemismului orice caracter religios, văzînd în el un soi de magie, deoarece forţele pe care cultul totemic le pune în joc sînt impersonale, asemenea celor mînuite de magician. Frazer recunoaşte aici faptul fundamental pe care l-am stabilit. Doar că trage o concluzie diferită de a noastră, deoarece, după dînsul, nu există religie decît acolo unde sînt persoane mitice.
3. Nu acordăm, totuşi, cuvîntului acelaşi sens ca Preuss şi Marrett. După ei, ar fi existat un anume moment cînd oamenii nu ar fi cunoscut nici sufletele, nici spiritele, o fază *preanimistă*. Ipoteza e dintre cele mai contestabile : vom reveni asupra acestui punct (Cartea II, cap. VIII şi IX).
4. V. asupra aceleiaşi probleme articolul lui Alessandro Bruno, *Sui fenomeni magico-religiosi delle communità primitive*, in *Rivista italiana di Sociologia*, anul XII, Fasc. IV-V, pp. 568 şi urm. şi comunicarea nepublicată a lui W. Bogoras la cel de-al XIV-lea Congres al americaniştilor, ţinut la Stuttgart în 1904. Comunicarea e analizată de Preuss în *Globus*, LXXXVI, p. 201.

mene ale naturii. Wakan nu este conceput sub forma unei energii exclusiv fizice ; vom vedea în capitolul următor, că, dimpotrivă, elementele ce slujesc la a-i da contur aparţin unor regnuri dintre cele mai diferite. O asemenea natură compozită permite ca noţiunea să fie utilizată drept principiu universal de explicare a lumii. Din wakan se trage tot ce e viu[1], «orice viaţă este wakan» ; prin cuvîntul viaţă trebuind să înţelegem tot ceea ce acţionează şi reacţionează, tot ceea ce mişcă sau este mişcat, în regnul biologic ca şi în cel mineral. Wakan este cauza oricărei mişcări din lume. Am văzut că şi la irochezi orenda constituie «cauza eficientă a tuturor fenomenelor şi activităţilor din jurul omului». E o putere «inerentă tuturor corpurilor şi tuturor lucrurilor»[2]. Orenda face vîntul să sufle, soarele să lumineze şi să încălzească pămîntul, plantele să crească, animalele să se înmulţească, iar omul să fie puternic, abil şi inteligent. Atunci cînd irochezul afirmă că întreaga viaţă din natură este produsul conflictului dintre nişte orenda de diverse intensităţi, aparţinînd unor fiinţe diferite, nu face decît să exprime în limbajul său acea idee modernă că lumea constituie un sistem de forţe care sînt circumscrise, se conţin şi sînt în echilibru.

Acelaşi gen de eficacitate este atribuit lui mana de către melanezian. Mana din el îl face să învingă în război sau la vînătoare, face grădina să fie rodnică şi cirezile să prospere. Dacă săgeata îşi atinge ţelul, înseamnă că are mana ; din acelaşi motiv năvodul prinde peşte, ambarcaţiunea rezistă pe mare[3] etc. Este drept că dacă am lua anumite exprimări ale lui Codrington în sens propriu, mana ar fi cauza la care se raportează în mod special «tot ceea ce depăşeşte puterea omului, tot ceea ce este în afara mersului firesc al naturii»[4]. Dar chiar şi din exemplele pe care le citează, se vede că sfera sa de cuprindere este mult mai mare. În realitate, mana poate explica fenomenele obişnuite şi cotidiene ; nu este nimic supraomenesc sau supranatural atunci cînd barca navighează sau cînd vînătorul prinde vînatul etc. Doar că, printre evenimentele cotidiene, există unele atît de nesemnificative şi familiare, încît trec neobservate : nu le remarcăm şi, prin urmare, nu simţim nevoia să ni le explicăm. Conceptul de mana nu se aplică decît acelor evenimente care au destulă importanţă pentru a provoca reflexia, pentru a trezi un minimum de interes şi de curiozitate ; ceea ce nu înseamnă că ar fi miraculoase. Iar ceea ce e adevărat pentru mana, orenda sau wakan, este valabil şi pentru principiul totemic. Prin el se menţine viaţa indivizilor din clan, a animalelor şi plantelor din specia totemică, ca şi a tuturor celor clasate sub totem şi care decurg din el.

---

1. «Orice lucru, spune Miss Fletcher, e străbătut de principiul comun al vieţii». *Smiths. Rep.*, *f.* 1897, p. 579.
2. Howitt, in *American Anthropologist*, 1902, p. 36.
3. *The Melanesians*, pp. 118-120.
4. *Ibid.*, p. 119.

Noţiunea de forţă este deci de origine religioasă. Din religie a preluat-o filosofia, apoi ştiinţele. Comte presimţise deja acest lucru atunci cînd a făcut din metafizică moştenitoarea «teologiei». Doar că el susţinea că ideea de forţă va dispare din ştiinţă ; şi asta deoarece, din pricina originilor mistice, îi refuza orice valoare obiectivă. Vom arăta că, dimpotrivă, forţele religioase sînt reale, oricît de imperfecte ar fi simbolurile prin care au fost imaginate. De unde rezultă că la fel stau lucrurile şi în ce priveşte conceptul de forţă.

Capitolul VII

Originea acestor credinţe
(sfîrşit)

III. Geneza noţiunii de principiu sau mana totemic

Propoziţia pe care am stabilit-o în capitolul precedent determină termenii în care trebuie pusă problema originii totemismului. De vreme ce totemismul este dominat pe de-a-ntregul de noţiunea unui principiu cvasi-divin, imanent anumitor categorii de oameni şi lucruri, şi imaginat sub formă animală sau vegetală, a explica această religie înseamnă să explicăm o asemenea credinţă ; adică să cercetăm cum au ajuns oamenii să-şi construiască o atare concepţie şi din ce au alcătuit-o.

I

Lucrurile ce slujeau drept totem nu au putut fi transpuse în mod manifestîn conştiinţe prin intermediul senzaţiilor ; am arătat că, adesea, lucrurile sînt insignifiante. Şopîrla, omida, şoarecele, furnica, broasca, curca, prunul, plătica, cacaduul etc., pentru a nu cita decît numele care revin cu frecvenţa cea mai mare pe listele totemurilor australiene, nu sînt în stare să dezlănţuie în om impresii atît de puternice ca emoţiile religioase, şi nici să confere obiectelor ce le suscită un caracter sacru. Nu acelaşi este cazul astrelor, al fenomenelor atmosferice importante care, dimpotrivă, au toate caracteristicile necesare pentru a şoca imaginaţia ; dar întîmplarea face ca ele să servească doar în mod excepţional drept totemuri şi este foarte probabil să îndeplinească respectiva funcţie destul de tardiv[1]. Prin urmare, lucrul al cărui nume îl poartă clanul nu a devenit obiect de cult în virtutea naturii sale intrinseci. De altfel, dacă

1 V. *supra*, pp. 103.

sentimentele pe care le inspiră ar fi constituit într-adevăr cauza determinantă a riturilor şi credinţelor totemice, obiectul însuşi ar fi fost sacru prin excelenţă ; cu alte cuvinte, animalele şi plantele folosite ca totem ar juca rolul principal în viaţa religioasă. Dar noi ştim că miezul cultului este altul. Reprezentările figurative ale plantei sau animalului, emblemele şi simbolurile totemice de tot soiul sînt sfinte ; în ele se află deci sursa religiozităţii, iar obiectele reale reprezentate de embleme primesc doar reflexul ei.

Astfel încît totemul reprezintă, înainte de toate, un simbol, o expresie materială a unui alt lucru[1]. Care este însă natura precisă a acestui suport ?

Chiar şi din analiza pe care am făcut-o, rezultă că totemul exprimă şi simbolizează două tipuri de lucruri deosebite. Pe de o parte, el reprezintă forma exterioară şi sensibilă a ceea ce am numit principiu sau zeu totemic. Pe de altă parte însă, el constituie şi simbolul societăţii determinate pe care am numit-o clan. Este ca un drapel, un semn distinctiv al clanului, marca vizibilă a personalităţii lui, a tot ceea ce face parte din clan – oameni, animale şi lucruri. Dar dacă este concomitent simbolul zeului şi al societăţii, nu înseamnă oare că zeul şi societatea sînt totuna ? Cum ar fi putut deveni emblema grupului figura acestei cvasidivinităţi dacă grupul şi divinitatea ar fi reprezentat două realităţi distincte ? Zeul clanului, principiul totemic, nu poate fi altceva decît clanul însuşi, dar reprezentat şi ipostaziat în imaginaţie sub înfăţişarea speciilor palpabile ale vegetalului sau animalului care îi serveşte drept totem. Cum de a fost însă posibilă o asemenea apoteoză şi cum s-a petrecut ea ?

II

În general, este neîndoielnic că societatea dispune de tot ce e necesar pentru a trezi în spirite senzaţia divinului, doar prin acţiunea pe care o exercită asupra omului, ea reprezentînd pentru membrii ei ceea ce reprezintă zeul pentru credincioşi. Într-adevăr, un zeu este în primul rînd o fiinţă pe care omul şi-o reprezintă ca superioară lui însuşi şi de care crede că depinde. Fie că este vorba despre o fiinţă conştientă, Zeus sau Jahve, fie despre nişte forţe abstracte, cum sînt cele ale totemismului, în ambele cazuri credinciosul se crede obligat să acţioneze în modul impus de natura principiului sacru cu care se află în legătură. Dar şi societatea însăşi întreţine în noi sentimentul unei dependenţe perpetue. Avînd o natură proprie, diferită de natura noastră individuală, societatea urmăreşte scopuri care îi sînt, şi ele, specifice : dar, întrucît nu le poate atinge decît prin intermediul nostru, ne solicită imperios

1. În volumul citat, Pikler a arătat deja, într-un mod oarecum dialectic, că aceasta este esenţa totemului.

concursul. Ea cere ca, uitînd de propriile noastre interese, să-i devenim slujitori şi ne constrînge la tot felul de privaţiuni şi sacrificii fără de care viaţa socială ar fi imposibilă. Sîntem astfel constrînşi în fiece clipă să ne supunem unor reguli de conduită şi gîndire pe care nu noi le-am dorit şi creat, reguli care, uneori, sînt contrare înclinaţiilor şi instinctelor noastre fundamentale.

Totuşi, dacă societatea n-ar obţine de la noi concesii şi sacrificii decît printr-o constrîngere de ordin material, n-ar putea trezi în noi decît imaginea unei forţe fizice căreia îi cedăm de nevoie, şi nu ideea unei forţe morale asemenea celor privilegiate de religii. În realitate însă, dominaţia exercitată asupra conştiinţelor este datorată mult mai puţin supremaţiei fizice decît autorităţii morale cu care este investită. Dacă ne supunem ordinelor sale, nu o facem doar pentru că ea dispune de armele cu care să ne învingă rezistenţa, ci, în primul rînd, în virtutea respectului care i-l datorăm.

Spunem despre un subiect, individual sau colectiv, că inspiră respect atunci cînd reprezentarea lui în conştiinţă este dotată cu o asemenea forţă încît inhibă sau suscită în mod automat acţiunile, *făcînd abstracţie de orice consideraţie cu privire la efectele lor utile sau dăunătoare*. Atunci cînd ascultăm de o persoană în virtutea autorităţii pe care i-o recunoaştem, îi urmăm sfaturile nu pentru că ni se par înţelepte, ci pentru că o anume energie psihică, care învinge propria noastră voinţă, orientînd-o în sensul dorit, este imanentă imaginii noastre despre respectiva persoană. Respectul înseamnă emoţia care ne cuprinde atunci cînd simţim acea presiune interioară, pe deplin spirituală. Iar ceea ce ne impulsionează, nu sînt avantajele sau inconvenientele atitudinii prescrise sau recomandate ; ci modul în care ni-l reprezentăm pe cel care ne-o recomandă sau ne-o prescrie. Iată de ce un ordin trebuie să cuprindă, în general, formule scurte, tranşante, care să nu lase loc ezitărilor : în măsura în care este ordin şi acţionează prin propriile lui forţe, el exclude orice idee de deliberare sau calcul ; eficacitatea lui depinde de intensitatea stării mentale pe care o creează, adică de ceea ce numim ascendent moral.

Modurile de acţiune de care societatea este suficient de ataşată pentru a le impune membrilor ei poartă amprenta inconfundabilă a respectului. Fiind elaborate în comun, agerimea cu care sînt gîndite de fiecare spirit în parte se reflectă şi asupra celorlalte şi invers. Reprezentările lor capătă în noi o intensitate pe care stările de conştiinţă strict individuale nu ar putea-o atinge, căci au forţa nenumăratelor reprezentări particulare ce au servit la formarea fiecăreia dintre ele. Societatea ni se adresează prin intermediul celor care le afirmă în prezenţa noastră : ascultînd, auzim vocea societăţii iar glasul tuturor are o intensitate pe care ar putea-o avea glasul unuia singur[1]. Iar violenţa cu care reacţionează societatea, prin blam sau

1. V. lucrarea noastră intitulată *Division du travail social*, ed. a III-a, pp. 64 şi urm.

represiune socială, împotriva tentativelor de dizidenţă, manifestînd cu strălucire înflăcărarea convingerilor colective, contribuie la a-i întări supremaţia[1]. Pe scurt, atunci cînd un lucru constituie obiectul opiniei publice, reprezentarea lui în fiecare individ deţine, în virtutea originilor sale, a condiţiilor în care a luat naştere, o forţă de acţiune percepută chiar şi de cei refractari. Această reprezentare are tendinţa să îndepărteze orice altă reprezentare contrarie şi impune să fie înfăptuite doar acele acţiuni care o pun în valoarea şi aceasta nu pe calea coerciţiei materiale sau prin perspectiva unei constrîngeri similare, ci doar prin emanaţia energiei mentale din ea. Eficacitatea pe care o posedă provine exclusiv din proprietăţile ei psihice şi acesta este semnul distinctiv al autorităţii sale morale. Fiind în primul rînd un fapt social, opinia constituie o sursă de autoritate şi chiar ne-am putea întreba dacă nu cumva orice autoritate este produsul opiniei[2]. Se va obiecta că, adesea, ştiinţa intră în contradicţie cu opinia, că o combate şi îi îndreaptă erorile. Or, ea nu reuşeşte decît atunci cînd autoritatea sa este suficientă, iar această autoritate provine tot dinspre opinie. Dacă oamenii nu ar crede în ştiinţă, atunci toate demonstraţiile ştiinţifice nu ar avea nici o influenţă asupra spiritului. Chiar şi în zilele noastre, se poate întîmpla ca, rezistînd unui curent foarte puternic al opiniei publice, ştiinţa să-şi piardă propriul credit[3].

Întrucît presiunea socială se exercită pe căi mentale, ea îl determină pe om să creadă că există în afara lui una sau mai multe puteri, morale şi eficiente, de care depinde. Pe acestea şi le reprezintă, în parte, ca fiindu-i exterioare, deoarece ele i se adresează pe un ton autoritar, ordonîndu-i uneori să-şi refuleze înclinaţiile cele mai fireşti. Fără îndoială că, dacă ar fi observat că influenţele pe care le suportă emană dinspre societate, sistemul interpretărilor mitologice nu s-ar mai fi născut. Acţiunea socială îşi urmează, însă, căile ei deviate şi obscure şi recurge la mecanisme psihice prea complexe pentru ca observatorul obişnuit să-şi poată da seama de unde provin. Pînă cînd o analiză ştiinţifică nu i-o va dezvălui, omul simte că este mînuit, dar nu şi de către cine. El trebuie să-şi alcătuiască din fragmente o concepţie privind aceste forţe cu care se simte în legătură şi, astfel, putem întrevedea deja cum de a fost îndemnat să şi le reprezinte sub forme străine lor şi să le transfigureze cu gîndul.

---

1. Durkheim, *Division du travail social*, p. 76.
2. Cel puţin acesta este cazul oricărei autorităţi morale recunoscute ca atare de colectivitate.
3. Sperăm ca analiza aceasta şi cele ce vor urma să pună capăt interpretărilor inexacte care au dat naştere multor neînţelegeri. Întrucît am făcut din constrîngere *semnul exterior* prin care faptele sociale se pot deosebi cel mai uşor de faptele psihologice individuale, unii au afirmat că, pentru noi, constrîngerea fizică ar constitui esenţa vieţii sociale. În realitate, noi nu am văzut în ea decît expresia materială şi palpabilă a unui fapt interior şi profund, întru totul ideal : *autoritatea morală*. Problema sociologică – dacă putem spune că exisă *o* pro-

Dar un zeu nu este doar o autoritate de care depindem, ci şi puterea pe care se reazemă forţa noastră. Cel care dă ascultare zeului său şi, din acest motiv, îl crede alături de el, abordează lumea cu încredere şi cu un sentiment sporit de energie. La fel, acţiunea socială nu se limitează la a ne solicita sacrificii, privaţiuni şi eforturi. Căci forţa colectivă nu ne este cu totul exterioară ; ea nu ne vine în întregime din afară. Societatea neputînd exista decît în conştiinţele individuale[1], ea trebuie să pătrundă şi să se organizeze în noi ; devine astfel parte integrantă a fiinţei noastre, înălţînd-o şi sporind-o totodată.

Există împrejurări în care acţiunea reconfortantă şi tonică a societăţii se manifestă în mod specific. În mijlocul unei adunări însufleţite de flacăra unei pasiuni comune, devenim capabili de sentimente şi acţiuni de care nu am fi în stare atunci cînd ne bazăm doar pe propriile noastre forţe ; deîndată ce adunarea se dizolvă şi rămînem din nou singuri cu noi înşine, revenind la starea obişnuită, sîntem în măsură să evaluăm cît de sus am fost înălţaţi. Istoria abundă de asemenea exemple. E suficient să ne gîndim la noaptea de 4 august, cînd o asemenea adunare a culminat cu un act de sacrificiu şi abnegaţie pe care oricine l-ar fi refuzat cu o seară íninte şi care i-a surprins pe toţi[2]. Este motivul pentru care toate grupurile, politice, economice sau confesionale se îngrijesc să prilejuiască periodic reuniuni în care adepţii să-şi reînsufleţească credinţa, manifestînd-o în comun. Spre a consolida nişte sentimente care, lăsate în voia lor, s-ar ofili, e suficient ca toţi cei care le încearcă să fie puşi în relaţii foarte strînse. Astfel se explică atitudinea atît de specifică a celui ce se adresează unei mulţimi, dacă a reuşit, cel puţin, să intre în comuniune cu aceasta. Limbajul său are o grandilocvenţă care, în împrejurări obişnuite, ar fi ridicolă ; gesturile lui au ceva dominator. Chiar şi gîndirea sa iese din matca obişnuită, lăsîndu-se antrenată în tot soiul de excese. Simte ceva într-însul, un surplus anormal de forţe care debordează şi tind să se împrăştie în

---

blemă sociologică – constă în a căuta, printre diferitele forme de constrîngere exterioară, diferitele tipuri de autoritate morală care le corespund şi a descoperi cauzele ce le-au determinat pe cele din urmă. În particular, problema pe care o tratăm în lucrarea de faţă are drept obiect principal să descopere sub ce formă a luat naştere şi cum s-a format această categorie particulară de autoritate materială, inerentă oricărui fapt religios. Vom vedea, de altfel, că dacă facem din presiunea socială o trăsătură distinctivă a fenomenelor sociologice, nu înseamnă că o considerăm ca fiind singura. Vom scoate în evidenţă şi un alt aspect al vieţii colective, aproape opus celui precedent, şi nu mai puţin real (v. p. 198).

1. Fără doar şi poate, conştiinţa colectivă posedă şi trăsături specifice (v. asupra acestei chestiuni şi *Représentations individuelles et représentations collectives*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1898, pp. 273 şi urm.).

2. Ceea ce demonstrează dimensiunile şi caracterul pasionat al dezbaterilor în care s-a conferit o formă juridică hotărîrilor de principiu luate într-un moment de entuziasm colectiv. Printre clerici, ca şi printre nobili, mulţi au numit această noapte celebră «noaptea păcăliţilor», sau, precum Rivarol, noaptea Sfîntului Bartolomeu al proprietăţilor (v. Stoll, *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie*, ed. a II-a, p. 618).

afara lui ; uneori are chiar impresia că este dominat de o putere morală care îl depăşeşte şi căreia el îi serveşte doar drept interpret. Printr-o asemenea caracteristică se recunoaşte ceea ce s-a numit adesea demonul inspiraţiei oratorice. Or, sporirea excepţională a forţelor este reală : ea provine chiar din grupul căruia i se adresează. Sentimentele pe care le provoacă prin cuvinte revin către el, amplificate, sporindu-i şi mai mult propriile sentimente. Energiile pasionale pe care le deşteaptă reverberează într-însul, ridicîndu-i tonul vital. Nu mai vorbeşte un simplu individ, ci un grup încarnat şi personificat.

În afară de aceste stări trecătoare şi intermitente, există şi altele mai durabile, în care influenţa roborativă a societăţii se face simţită cu mai multă coerenţă şi strălucire. Există perioade în istorie cînd, sub influenţa unor seisme colective, interacţiunile sociale devin mai frecvente şi mai active. Indivizii se caută şi se adună, şi astfel ia naştere o stare de efervescenţă generală, caracteristică epocilor revoluţionare sau creatoare. Or, această supraactivitate are drept efect stimularea generală a forţelor individuale. Se trăieşte mai intens şi altfel decît în timpurile normale. Schimbările nu sînt numai de nuanţă sau grad ; omul devine altul. Pasiunile au o asemenea intensitate încît nu mai pot fi satisfăcute decît prin acte violente şi fără de măsură : acte de eroism supraomenesc sau de barbarie sîngeroasă. Astfel s-ar explica, de pildă, cruciadele[1] şi atîtea alte scene, sublime sau sălbatice, din Revoluţia franceză[2]. Sub influenţa exaltării generale, burghezii cei mai mediocri şi inofensivi se transformă în eroi sau călăi[3]. Toate aceste procese mentale seamănă cu cele de la baza religiei, încît indivizii înşişi şi-au reprezentat frecvent presiunea căreia i-au cedat sub o formă explicit religioasă. Cruciaţii credeau că simt prezenţa lui Dumnezeu în mijlocul lor, că El le cerea să plece să cucerească Pămînturile Sfinte ; Ioana d'Arc credea că aude voci din ceruri[4].

Acţiunea aceasta stimulatoare a societăţii nu se facă însă simţită doar în împrejurări excepţionale ; nu există moment în viaţă în care să nu ne parvină efluvii de energie din exterior. Cel care îşi face datoria simte în manifestările de simpatie, de stimă şi de afecţiune ale semenilor, o consolare de care de cele mai multe ori nu-şi dă seama, dar care îl susţine. Sentimentul pe care îl manifestă societatea la adresa sa îi sporeşte stima de sine. Dacă se află în armonie morală cu contemporanii, el are o încredere mai mare, curaj, cutezanţă în acţiune, asemenea credinciosului care simte privirea zeului întorcîndu-se cu bunăvoinţă spre dînsul. Este un sprijin perpetuu

1. V. Stoll, *op. cit.*, pp. 353 şi urm.
2. *Ibid.*, pp. 619, 635.
3. *Ibid.*, pp. 622 şi urm.
4. Sentimentele de teamă sau de tristeţe se pot dezvolta şi intensifica sub aceleaşi influenţe. Ele corespund, cum vom vedea, oricărui aspect al vieţii religioase (v. Cartea II, cap.V).

al ființei noastre morale și, cum acesta variază în funcție de o multitudine de împrejurări exterioare, după cum raporturile noastre cu grupurile sociale din jur sînt mai mult sau mai puțin active, și în funcție de ceea ce sînt respectivele grupuri, este imposibil să nu simțim că *tonus*-ul moral depinde de cauze externe ; nu le întrevedem însă și nici nu știm în ce constau. De aceea, ni le imaginăm în mod curent sub forma unei puteri morale care, fiindu-ne imanentă, reprezintă în noi altceva decît pe noi înșine : este conștiința morală, despre care majoritatea oamenilor și-au putut face o reprezentare distinctă doar cu ajutorul simbolurilor religioase.

Pe lîngă forțele în stare liberă care le împrospătează neîncetat pe ale noastre, mai există altele, fixate în diferitele tehnici și tradiții pe care le utilizăm. Vorbim o limbă pe care nu noi am creat-o, invocăm drepturi instituite de alții, tezaurul de cunoștințe este transmis unei generații fără ca aceasta să-l fi adunat etc. Datorăm societății diversele cîștiguri ale civilizației și, dacă în general nu cunoaștem sursa de unde provin ele, știm, cel puțin, că nu reprezintă opera noastră. Or, ele sînt cele care conferă omului o fizionomie personală printre celelalte ființe, deoarece omul este om doar datorită civilizației. El nu putea deci să ignore sentimentul că există cauze externe care acționează și care îi conferă însușirile specifice naturii sale, asemenea unor puteri care-l protejează, asigurîndu-i o soartă privilegiată. Acestora el trebuia să le atribuie o demnitate pe măsura valorii lor[1].

Astfel că mediul în care trăim ne apare populat de forțe autoritare, care ne vin în ajutor, impunătoare și binefăcătoare, și cu care sîntem în legătură. Deoarece ele exercită asupra noastră o presiune de care sîntem conștienți, sîntem nevoiți să le localizăm în afara noastră, așa cum procedăm și cu cauzele obiective ale propriilor noastre senzații. Pe de altă parte însă, sentimentele pe care ni le inspiră diferă ca natură de cele pe care le resimțim față de lucrurile palpabile. Atîta vreme cît acestea din urmă sînt reduse la trăsăturile lor empirice manifestate în experiența comună, iar imaginația religioasă nu le metamorfozează, nu simțim față de ele nici un respect și nici ele nu au nimic înălțător. Reprezentările care le exprimă ne apar ca forțe diferite de cele pe care le deșteaptă în noi experiențele colective. Ambele formează în conștiință două cercuri de stări mentale, distincte și separate, asemenea celor două forme de viață cărora le corespund. Drept urmare, trăim cu impresia că ne aflăm în relație cu două tipuri de realități, distincte, separate printr-o linie de demarcație clară : de o parte se situează lumea lucrurilor profane, de alta, cea a lucrurilor sacre.

---

1. Acesta reprezintă celălalt aspect al societății, care, deși imperativă, devine bună și binevoitoare. Ne domină și, totodată, ne susține. Am definit faptul social prin cea dintîi caracteristică, fiind mai ușor de observat, deoarece se traduce prin semne exterioare și vizibile ; nu înseamnă că am negat însă realitatea celei de a doua caracteristici (v. *Règles de la méthode sociologique*, prefață la ed.a 2-a, p. XX, n.1).

În plus, în prezent ca şi în trecut, vedem că societatea creează neîncetat lucruri sacre. Dacă ea se ataşează de omul în care descoperă principalele aspiraţii care o frămîntă, dar şi mijloacele prin care să le satisfacă, acel om va fi considerat deosebit şi divinizat. Va fi investit de opinia publică cu o majestate întru totul analogă celei care-i înconjură pe zei. Aşa s-a întîmplat cu atîţia suverani în mîinile cărora supuşii şi-au depus soarta : şi dacă nu au fost făcuţi zei, cel puţin au fost socotiţi ca reprezentanţi direcţi ai divinităţii. Iar ceea ce demonstrează şi mai bine că societatea este autoarea axclusivă a unor asemenea ipoteze, este faptul că se întîmplă adesea ca unii să fie consacraţi fără ca prin meritele lor proprii să aibă un asemenea drept. De altfel, simpla deferenţă pe care o inspiră oamenii investiţi cu înalte funcţii sociale este de aceeaşi natură cu respectul religios. Ea se traduce prin aceleaşi mişcări : distanţa faţă de o persoană de rang înalt, abordarea ei cu multe precauţii, folosirea unui alt limbaj şi a altor gesturi, diferite de cele utilizate în cazul majorităţii muritorilor de rînd. Sentimentul pe care îl ai în asemenea împrejurări este atît de înrudit cu cel religios, încît mulţi le şi confundă. Pentru a explica stima de care se bucură prinţii, nobilii sau şefii politici, li s-a atribuit un caracter sacru. În Melanezia şi Polinezia, de exemplu, se spune că omul influent posedă *mana* şi pe seama acestui *mana* este pusă întreaga lui influenţă[1]. Dar este limpede că totul decurge din importanţa pe care i-o acordă opinia. Deci, puterea morală pe care opinia o conferă şi cea cu care sînt investite fiinţele sacre au, la bază, aceeaşi origine şi sînt alcătuite din aceleaşi elemente. Astfel se explică şi de ce un acelaşi cuvînt poate să le numească pe amîndouă.

Societăţile consacră nu numai oamenii, ci şi lucrurile sau ideile. De pildă, o credinţă împărtăşită de un popor, din motivele enunţate, nu poate fi afectată, adică negată sau contestată. Interdicţia de a fi criticată dovedeşte că ne aflăm în prezenţa a ceva sacru. Chiar şi azi, oricîtă libertate am avea, cel care neagă progresul sau ridiculizează idealul uman de care sînt călăuzite societăţile moderne, ar da impresia că ar comite un sacrilegiu. Cei ce susţin ca adevărat doar ce admite raţiunea sau experienţa situează deasupra oricărei discuţii şi privesc ca intangibil, adică sacru, doar acest unic principiu.

Aptitudinea societăţii de a se erija în zeu sau de a crea zei n-a fost niciodată mai înflăcărată ca în primii ani ai Revoluţiei. Într-adevăr, sub influenţa entuziasmului general, lucrurile pur laice prin natura lor au fost transformate de opinia publică în lucruri sacre : Patria, libertatea, Raţiunea[2]. Se instaura o religie, cu o dogmă a ei[3],

1. Codrington, *The Melanesians*, pp. 50, 103, 120. De altfel, se consideră de obicei că în limbile polineziene, sensul primitiv al cuvîntului *mana* este autoritate. (V. Tregear, *Maori Comparative Dictionary*).
2. V. Albert Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792).*
3. *Ibid.*, p. 24.

cu simboluri[1], altare[2] şi sărbători[3]. Unor asemenea aspiraţii spontane a încercat cultul Raţiunii şi al Fiinţei supreme să le ofere satisfacţii oficiale. Este drept că o atare înnoire religioasă a fost efemeră, pentru că entuziasmul patriotic care pusese masele în mişcare s-a diluat[4]. Cauza nemaiexistînd, efectul n-a putut să se menţină. Deşi scurtă, experienţa îşi menţine interesul sociologic. Ea demonstrează că, într-un caz determinat, o societate şi ideile ei esenţiale pot deveni, în mod nemijlocit şi fără vreo transfigurare, obiectul unui adevărat cult.

Faptele de mai sus ne permit deja să întrevedem cum de a putut clanul să procedeze astfel încît în conştiinţa membrilor săi să ia naştere ideea că există în afara lor forţe care îi domină şi, în acelaşi timp, îi susţin, adică forţe religioase : deoarece nu există vreo altă societate cu care primitivul să fie mai solidar. Legăturile sale cu tribul sînt mai destinse şi mai slabe, el avînd cele mai multe lucruri în comun cu cei din clanul său. Acţiunea clanului este resimţită mai direct şi, prin urmare, ea se exprimă mai întîi în simboluri religioase.

Dar această primă explicaţie este prea generală, ea putînd fi aplicată oricărei societăţi sau religii. Astfel încît va trebui să precizăm forma specifică pe care acţiunea colectivă o are în cadrul clanului şi modul în care suscită ea senzaţia sacrului, întrucît nicăieri ea nu poate fi studiată mai uşor şi nu are rezultate mai evidente.

III

Viaţa societăţilor australiene trece succesiv prin două faze diferite[5]. În cea dintîi, populaţia se dispersează în mici grupuri care îşi văd de ocupaţiile lor în mod independent ; fiecare familie trăieşte în legea ei, vînînd şi pescuind, căutînd să-şi procure hrana necesară prin toate mijloacele de care dispune[6]. În cealaltă fază, din contra, populaţia se concentrează, pentru un timp ce poate dura de la cîteva zile la cîteva luni, în anumite locuri. Fenomenul are loc atunci cînd clanul (sau o parte a tribului) este convocat în locurile de întrunire, prilej cu care este celebrată o ceremonie religioasă sau are loc ceea ce, în limbajul curent al etnografiei, numim un corrobbori[7].

---

1. V. Albert Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires*, pp. 29, 32.
2. *Ibid.*, p. 30.
3. *Ibid.*, p. 46.
4. V. Mathiez, *Le Théophilanthrophie et le Culte décadaire*, p. 36.
5. V. Spencer şi Gillen, *North. Tr.,* p. 33.
6. Există chiar ceremonii, în special cu prilejul iniţierii, la care sînt convocaţi şi membrii altor triburi. Pentru convocări, obligatorii la sărbătorile importante, este organizat un întreg sistem de mesaje şi mesageri (v. Howitt, *Notes on Australian Message-Sticks and Messengers,* in *J.A.I.*, 1889 ; *Nat. Tr.,* pp.83, 678-691 ; Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.).*
7. Un corrobbori se deosebeşte de o ceremonie propriu-zis religioasă prin aceea că e accesibilă femeilor şi neiniţiaţilor. Dar dacă cele două tipuri de manifestări

Cele două faze contrastează una cu cealaltă, în modul cel mai tranşant. În cea dintîi, este preponderentă activitatea economică, avînd, în general, o intensitate medie. Strînsul boabelor sau al ierburilor pentru hrană, vînatul sau pescuitul nu constituie ocupaţii capabile să stîrnească pasiuni vii[1]. Starea aceasta sfîrşeşte prin a face viaţa uniformă, ternă şi lipsită de vigoare[2]. Un corrobbori schimbă însă totul, deoarece, dat fiind că facultăţile emotive şi pasiunile omului primitiv sînt în mică măsură supuse controlului raţiunii şi voinţei, el îşi pierde cu uşurinţă stăpînirea de sine. Orice eveniment de o oarecare importanţă îl transformă. O veste nouă este primită cu entuziasm. Dacă vestea e rea, îl vedem fugind de ici-colo, făcînd mişcări dezordonate, ţipînd, adunînd praful şi aruncîndu-l în toate direcţiile, muşcîndu-se, învîrtindu-şi armele deasupra capului etc.[3] Or, întîlnirea cu ceilalţi acţionează asupra lui ca un excitant foarte puternic. Odată întruniţi, din indivizi se degajă un fel de electricitate care îi duce rapid la un extraordinar grad de exaltare. Fiecare sentiment exprimat se menţine, fără nici o rezistenţă, în conştiinţa care se oferă să capteze din plin impresiile venite din exterior : fiecare dintre acestea este ecoul altora şi reciproc. Impulsul iniţial se amplifică pe măsură ce îşi face efectul, asemenea unei avalanşe. Pasiunile atît de vii, scăpate de sub control, se pot revărsa doar în exterior, încît asistăm la gesturi violente, strigăte, urlete, tot felul de zgomote asurzitoare, care contribuie şi ele la sporirea stării pe care o manifestă. Şi cum stările colective nu se pot exprima în colectiv decît cu condiţia de a se respecta o anume ordine care să permită armonia mişcărilor, gesturile şi strigătele au tendinţa să se ritmeze de la sine, orînduindu-se ; de unde rezultă cîntecul şi dansul. Luînd această formă mai ritmată, ele nu îşi pierd însă violenţa lor naturală ; odată strunit, tumultul rămîne tumult. Iar dacă vocea omenească nu mai corespunde necesităţilor, acţiunea este amplificată prin mijloace artificiale : bumerangurile sînt lovite unul de altul şi sînt rotite cîteva *bull-roarers*. Acestea din urmă sînt utilizate la toate ceremoniile religioase din Australia, avînd rolul de a traduce într-un mod mai adecvat starea de zbucium şi totodată s-o amplifice. Efervescenţa poate duce la acţiuni ciudate. Pasiunile dezlănţuite sînt atît de impetuoase, încît nimic nu le mai poate opri. Indivizii sînt situaţi în afara condiţiilor obişnuite de viaţă, şi sînt conştienţi de acest fapt, încît simt nevoia să acţioneze dincolo de morala uzuală. Acuplarea sexelor încalcă regulile ce veghează asupra legăturilor sexuale. Bărbaţii schimbă femeile între

colective trebuie diferenţiate, ele rămîn strîns înrudite. Vom avea ocazia să revenim asupra respectivei înrudiri şi s-o explicăm.

1. Excepţie făcînd vînătoarea cu gonaci.
2. «The peaceful monotony of this part of his life», afirmă Spencer şi Gillen (*North. Tr.,* p. 33).
3. Howitt, *Nat. Tr.,* p. 683. Este vorba în special despre demonstraţiile ce au loc atunci cînd trimişii la un alt grup se întorc cu vestea unui rezultat favorabil. Cf. Brough Smyth, I, p. 138 ; Schulze, *loc. cit.*, p. 222.

ei. Uneori se stabilesc în mod făţiş, şi fără nici o consecinţă, legături incestuoase care, care în condiţii normale sînt considerate abominabile şi aspru pedepsite[1]. Dacă mai adăugăm că asemenea ceremonii au loc, în general, noaptea, în întunecimea străpunsă ici-colo de lumina focurilor, ne putem uşor imagina impresia pe care asemenea scene o produceau participanţilor la ele. Surescitarea întregii vieţi fizice şi mentale era atît de puternică, încît nu putea fi suportată un timp îndelungat : actorul care juca rolul principal sfîrşea căzînd epuizat la pămînt[2]. Iată, de altfel, pentru a ilustra şi a lămuri acest tablou schematic, relatarea cîtorva scene pe care le-am preluat de la Spencer şi Gillen.

La warramunga, una dintre cele mai importante ceremonii religioase se referă la şarpele Wollunqua. Este un şir de ceremonii care se desfăşoară pe durata mai multor zile. Cea pe care o vom descrie are loc în cea de-a patra zi.

Conform ceremonialului practicat de warramunga, reprezentanţii celor două fratrii participante sînt, unii, oficianţi, în timp ce alţii iau parte la pregătiri şi asistă la ceremonie. Doar cei din fratria uluuru pot celebra ritualul, iar membrii fratriei kingilli îi împodobesc pe actori, pregătesc locul, instrumentele şi apoi joacă rolul asistenţei. În această calitate, ei confecţionează în prealabil, din nisip înmuiat şi tuleie de pasăre de culoare roşie, un fel de movilă care-l reprezintă pe şarpele Wollunqua. Ceremonia propriu-zisă, la care au asistat Spencer şi Gillen, începe odată cu lăsarea nopţii. Spre orele zece sau unsprezece, indigenii uluuru şi kingilli sosesc, se aşează pe movilă şi încep să cînte, cu toţii aflîndu-se într-o evidentă stare de surescitare (*every one was evidently very excited*). Ceva mai tîrziu, uluuru îşi aduc femeile şi le oferă membrilor fratriei kingilli[3], care întreţin relaţii sexuale cu ele. Apoi sînt aduşi tinerii proaspăt iniţiaţi, cărora li s-a explicat în detaliu ceremonia ; cîntecele continuă neîntrerupt pînă către orele trei dimineaţa. Atunci are loc o scenă de o frenezie cu adevărat sălbatecă (*a scene of the wildest excitement*). În timp ce focurile aprinse mai peste tot pun din plin în relief albul arborilor de gumă pe fundalul întunericului din jur, uluuru înghenuchiază unul în spatele celuilalt, alături de tumulus, îl înconjoară cu toţii, cu mîinile pe coapse, îngenunchiază din nou, şi aşa mai departe. În acelaşi timp, ei se apleacă la stînga şi la dreapta, la fiecare mişcare scoţînd adevărate urlete, *Yrrsh ! Yrrsh ! Yrrsh !* În acest timp, cei din fratria kingilli, aflaţi într-o stare

1. V. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.,* pp. 96-97, *North. Tr.,* p. 137 ; Brough Smyth, II, p. 319 – Promiscuitatea rituală se manifestă în special la ceremoniile de iniţiere (Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.,* pp. 267, 381 ; Howitt, *Nat. Tr.,* p. 657) şi la ceremoniile totemice (Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.,* pp. 214, 237 şi 289). Totuşi, la arunta unirea dintre tată şi fiică, fiu şi mamă, fraţi şi surori (este vorba de rude de sînge) rămîne interzisă (*Nat. Tr.,* pp.96-97).
2. Howitt, *Nat. Tr.,* pp. 535, 545. Faptul este general.
3. Aceste femei erau şi ele kingilli şi, ca urmare, asemenea legături violau regula exogamiei.

de excitare puternică, lovesc cu bumerangurile, şefii lor fiind şi mai exaltaţi. După ce uluuru înconjoară de două ori tumulusul, ei se ridică din genunchi, se aşează şi îşi reiau cîntecele ; uneori cîntul încetează pentru a reîncepe brusc. La mijitul zorilor, cu toţii se ridică în picioare, focurile care, între timp, s-au stins, sînt reaprinse iar uluuru, îndemnaţi de kingilli, iau cu asalt tumulusul înarmaţi cu bumeranguri, lănci şi măciuci, şi îl dărîmă în cîteva minute. Focurile se sting şi se lasă o tăcere profundă[1].

Aceiaşi observatori au asistat, cu prilejul ceremoniilor focului la warramunga, la o scenă şi mai violentă.

După lăsarea întunericului, au început procesiunile, dansurile şi cîntecele de tot soiul, la lumina torţelor. Efervescenţa generală se amplifică. La un moment dat, o duzină dintre cei ce asistă ia fiecare cîte o torţă, iar unul dintre ei o ţine ca pe o baionetă şi se preface că atacă un grup de indigeni. Loviturile sînt parate cu lănci şi măciuci. Încăierarea devine generală. Oamenii ţopăie, se încordează, scot ţipete sălbatece ; torţele strălucesc şi trosnesc şi, lovind capetele şi trupurile, aruncă scîntei în toate direcţiile. «Fumul, torţele arzînde, ploaia de scîntei, mulţimea dansînd şi urlînd, totul, spun Spencer şi Gillen, creează o atmosferă de o sălbăticie pe care cuvintele nu o pot reda»[2].

Putem să ne dăm seama că, ajuns într-o asemenea stare de exaltare, omul nu se mai recunoaşte. Se simte dominat şi antrenat de un fel de putere exterioară, care-l determină să acţioneze şi să gîndească altfel decît în stare normală, încît are, în mod firesc, impresia că nu mai este el însuşi. Pare un altul : podoabele şi masca de pe faţă sînt mai curînd reprezentările materiale ale transformării sale interioare decît cauzele acesteia. Cum însă tovarăşii lui se simt şi ei deopotrivă de transfiguraţi, manifestîndu-şi sentimentele prin strigăte, gesturi şi diverse atitudini, totul se petrece ca şi cum el ar fi transportat cu adevărat într-o altă lume, diferită de cea în care trăieşte de obicei, într-un mediu populat de forţe extraordinar de intense care îl acaparează, metamorfozîndu-l. Oare nu asemenea experienţe, repetate zilnic, timp de mai multe săptămîni, îi creează convingerea că există cu adevărat două lumi eterogene şi de necomparat una cu cealaltă ? Într-una îşi duce traiul cotidian în lîncezeală ; în cealaltă, însă, nu poate pătrunde decît dacă intră în legătură cu puterile din exterior, care-l însufleţesc pînă la frenezie. Prima e lumea profană, cea de a doua, lumea lucrurilor sacre.

Din asemenea medii efervescente şi chiar din această agitaţie pare că s-a născut ideea religioasă. Şi ceea ce pare să confirme această concepţie este faptul că, în Australia, activitatea propriu-zis religioasă este concentrată în întregime în perioadele cînd au loc

1. *North. Tr.,* p. 237.
2. *North. Tr.,* p. 391. Găsim alte exemple de efervescenţă colectivă prilejuită de ceremoniile religioase în *Nat. Tr.,* pp. 244-246, 365-366, 374, 509-510 (ultima are loc cu prilejul ritului funerar). Cf. *North. Tr.,* pp. 213, 352.

asemenea adunări. Nu există popoare la care marile solemnităţi ale cultului să nu fie mai mult sau mai puţin periodice ; în societăţile mai avansate însă, nu există, ca să spunem aşa, zi în care să nu se execute unele prestaţii rituale adresate zeilor. Din contra, în Australia, în afară de sărbătorile clanului sau ale tribului, timpul este ocupat doar cu activităţi laice şi profane. Există, desigur, interdicţii şi în perioadele de activitate temporară ; de pildă, aceea de a ucide sau consuma animalul totemic, cel puţin acolo unde interdicţia şi-a menţinut rigoarea iniţială ; dar în aceste perioade nu se desfăşoară nici un ritual pozitiv, nici o ceremonie de o importanţă oarecare. Ele au loc doar atunci cînd grupul se reuneşte. Viaţa religioasă a australianului cunoaşte faze succesive de atonie completă şi de hiper-excitaţie, viaţa socială oscilînd după acelaşi ritm. Cele două faze sînt unite, în vreme ce la popoarele numite civilizate, continuitatea relativă ascunde, în parte, legătura dintre ele. Ne-am putea chiar întreba dacă violenţa contrastului nu era necesară spre a determina apariţia ideii de sacru în forma sa iniţială. Căci, concentrîndu-se în anumite momente, viaţa colectivă putea să atingă un maxim de intensitate şi eficienţă şi, ca urmare, să-i ofere omului un sentiment mai viu al existenţei duble pe care o duce şi a naturii duble la care participă.

Dar explicaţia este încă incompletă. Am văzut cum acţionează clanul asupra indivizilor spre a le trezi ideea unor forţe externe care îi domină şi îi exaltă. Rămîne să vedem cum au fost ele gîndite sub formă de totem, adică asemenea unui animal sau unei plante.

Motivul este că animalul sau planta au dat numele clanului, servindu-i de emblemă. Într-adevăr, este o lege comună că sentimentele trezite în noi de un anume lucru se transmit spontan simbolului care îl reprezintă. Pentru noi, negrul este semnul doliului şi ne sugerează impresii şi gînduri triste. Un asemenea transfer de sentimente se datorează faptului că noţiunea de lucru şi cea de simbol al acestuia sînt strîns corelate în mintea noastră, deci emoţiile provocate de cea dintîi se extind prin contagiune la cea de-a doua. Contagiunea, care cunoaştere diverse stadii, este mai evidentă şi mai completă ori de cîte ori simbolul este mai simplu, mai definit şi mai uşor de reprezentat, în timp ce un lucru, datorită dimensiunilor şi părţilor care-l alcătuiesc, este mai greu de îmbrăţişat cu gîndul. Căci n-am putea vedea într-o entitate abstractă, pe care ne-o imaginăm anevoie şi confuz, locul de origine al sentimentelor puternice care ne încearcă. Nu ni le-am putea explica nouă înşine decît raportîndu-le la un obiect concret a cărui realitate o resimţim. Dacă obiectul nu îndeplineşte respectiva condiţie, el nu poate constitui locul de care să se ataşeze impresiile pe care le resimţim, deşi tot el le-a produs. Într-un asemenea caz, un semn îi ia locul. Emoţiile vin, la rîndul lor, să se raporteze la semn. Simbolul este iubit, temut, respectat. Îi purtăm recunoştinţă şi îi aducem sacrificii. Soldatul

care moare sub drapel moare pentru patrie ; în mintea lui însă, ideea de drapel se află pe primul plan. Poate că ea îi determină acţiunea. Dacă un singur stindard a rămas sau nu în mîinile inamicului, nu înseamnă că patria e pierdută ; soldatul, totuşi, îşi riscă viaţa ca să-l ia înapoi. Uită că drapelul este doar un semn, că nu are valoare prin el însuşi, ci doar aminteşte de realitatea pe care o reprezintă, şi-l consideră ca şi cum ar fi chiar acea realitate.

Or, totemul este drapelul clanului. Este firesc deci ca impresiile pe care clanul le deşteaptă în conştiinţele individuale – impresii dependente de o vitalitate amplificată – să fie ataşate mai mult de ideea de totem decît de cea de clan, întrucît clanul este o realitate prea complexă pentru ca nişte inteligenţe rudimentare să şi-l poată reprezenta clar în unitatea lui concretă. De altfel, omul primitiv nu-şi dă seama că impresiile lui provin de la colectivitate. El nu înţelege că asocierea unui număr de oameni, trăind după aceleaşi reguli poate da naştere unor energii noi care să-i transforme pe fiecare dintre ei. Tot ceea ce simte este că el s-a înălţat şi că trăieşte altfel decît de obicei. Iar senzaţiile se raportează la un obiect exterior, ca şi cum acesta ar fi cauza lor. Or, ce vede în jur ? Din toate părţile, ceea ce se oferă simţurilor lui sînt imaginile multiple ale totemului. Waninga, nurtunja, adică simbolurile fiinţei sacre. Vede *bull-roarers*, churinga pe care sînt figurate combinaţii de linii cu aceeaşi semnificaţie, decoraţiuni care-i acoperă diversele părţi ale trupului şi care sînt tot atîtea mărci totemice. Şi cum ar putea, oare, această imagine repetată oriunde şi sub toate formele să nu capete în mintea lui forme excepţionale ? Aflată în centrul scenei, ea devine reprezentativă. Asupra ei se fixează sentimentele, fiind singurul obiect concret de care se poate ataşa. Ea continuă să i le reamintească şi să i le evoce chiar şi după ce adunarea se risipeşte, căci supravieţuieşte, gravată pe instrumentele de cult, pe pereţii stîncilor, pe scuturi etc. Emoţiile resimţite sînt astfel întreţinute şi redeşteptate. Totul se petrece ca şi cum ea ar fi cea care i le inspiră. Este cu atît mai firesc să-i fie atribuite cu cît, fiind comune grupului, emoţiile nu pot fi raportate decît la un obiect comun. Or, emblema totemică este singura care îndeplineşte această condiţie. Prin definiţie, ea este comună tuturor. La ceremonii, constituie punctul de atracţie al privirilor. Generaţiile se succed, ea însă rămîne aceeaşi, este elementul permanent al vieţii sociale. Forţele misterioase de care omul se simte legat par că emană din ea şi astfel se explică cum de s-a ajuns ca aceste forţe să fie reprezentate sub forma fiinţei, însufleţite sau nu, care dă nume clanului.

Sîntem acum în măsură să înţelegem ceea ce este esenţial în credinţele religioase. Deoarece forţa religioasă nu înseamnă altceva decît forţa colectivă şi anonimă a clanului, reprezentată în conştiinţe sub forma totemului, rezultă că emblema totemică este asemenea trupului vizibil al zeului. De la totem par să emane acţiunile, binefăcătoare sau de temut, pe care cultul le provoacă sau le preîn-

tîmpină ; ca urmare, lui îi sînt adresate în mod special riturile. Altfel se explică faptul că totemul este cel dintîi din şirul lucrurilor sacre.

Dar clanul, ca orice societate, trăieşte doar în şi prin conştiinţele individuale care îl compun. Concepută fiind ca făcînd parte din emblema totemică, forţa religioasă ne apare ca exterioară indivizilor, manifestînd faţă de ei un fel de transcendenţă ; totodată, ca şi clanul pe care îl simbolizează, ea nu se poate realiza decît în şi prin ei. În acest sens, ea le este imanentă şi ei şi-o reprezintă ca atare. Indivizii îi simt prezenţa şi acţiunea în ei înşişi, îndreptîndu-i către o viaţă superioară. Iată de ce omul crede că în el există un principiu comparabil cu acela care sălăşluieşte în totem ; iată-l atribuindu-şi un caracter sacru, de o însemnătate mai redusă decît cel al emblemei. Emblema reprezintă deci sursa importantă a vieţii religioase ; omul participă doar indirect, fiind conştient de acest fapt şi dîndu-şi seama că forţa care îl transportă în cercul lucrurilor sacre nu îi este inerentă, ci provine din afara lui.

Dintr-o altă raţiune, animalele şi vegetalele speciei totemice trebuiau să aibă aceeaşi trăsătură şi încă la un nivel superior. Căci, dacă principiul totemic este clanul însuşi, emblema reprezintă clanul gîndit sub formă materială. Or, forma aceasta este chiar cea a fiinţelor concrete al căror nume e purtat de clan. Din pricina acestei asemănări, ele nu puteau să nu trezească sentimente similare celor pe care le trezea emblema însăşi. Şi cum aceasta din urmă este obiect de veneraţie, şi cele dintîi inspiră aceeaşi veneraţie, devenind sacre. Sub forme exterioare identice, credinciosul nu putea să nu situeze forţe de aceeaşi natură. Iată de ce uciderea şi consumul animalului totemic sînt interzise, de ce carnea lui e considerată a avea virtuţi pozitive, utilizate în ritualuri : datorită asemănării cu emblema clanului, adică cu propria sa imagine. Şi cum asemănarea e mai mare decît cea dintre om şi totem, animalul este situat mai sus pe scara ierarhiei sacre. Există, desigur, între om şi animal o înrudire strînsă, deoarece au aceeaşi esenţă, ambii încarnînd ceva din principiul totemic. Doar că, întrucît principiul totemic este imaginat sub formă de animal, animalul îl întruchipează într-o mai mare măsură decît omul. Iar dacă omul îl consideră şi îl tratează ca pe un frate, este, cel puţin, un frate mai vîrstnic[1].

Dar dacă principiul totemic este ales dintr-o specie de animale sau plante, el nu rămîne localizat în ele. Caracterul sacru e contagios[2] şi se extinde de la fiinţa totemică la tot ce ţine de ea într-o măsură mai mică sau mai mare. Sentimentele religioase pe care

1. Departe de a constitui principiul său, această fraternitate este consecinţa logică a totemismului. Oamenii au crezut că au datorii faţă de animalele din specia totemică, deoarece se credeau înrudiţi cu ele ; şi-au imaginat înrudirea pentru a-şi explica natura credinţelor şi riturilor al căror obiect îl constituiau respectivele animale. Animalul a fost considerat ca fiind alcătuit din acelaşi sînge cu omul, pentru că era o fiinţă sacră asemenea lui. Dar nu a fost considerat o fiinţă sacră pentru că s-ar fi văzut în el o fiinţă din acelaşi sînge.

2. V. *infra*, Cartea III, cap.I, § III.

animalul le deşteaptă se transmit la ceea ce-i serveşte de hrană, refăcîndu-i carnea sau sîngele, la cele ce seamănă cu el, la fiinţele cu care e în legătură. Astfel, treptat, totemului i s-au alăturat subtotemuri care au constituit sistemele cosmogonice de clasificare primitivă. În cele din urmă, lumea întreagă este divizată între diverse totemuri din clan.

Înţelegem acum de unde provine ambiguitatea care caracteriza forţele religioase atunci cînd au apărut ele în istorie ; cum de sînt fizice şi totodată umane, morale şi totodată materiale. Sînt puteri morale deoarece sînt alcătuite în întregime din impresiile pe care colectivitatea, ca fiinţă morală, le inspiră indivizilor, ca fiinţe morale ; ele traduc nu atît modul în care lucrurile fizice ne afectează simţurile, cît maniera în care conştiinţa colectivă acţionează asupra conştiinţelor individuale. Autoritatea lor reprezintă doar o formă a ascendentului moral pe care societatea îl are asupra membrilor săi. Pe de altă parte, fiind concepute sub forme materiale, ele nu pot să nu fie privite ca înrudite cu lucrurile materiale[1]. Ele domină deci ambele lumi. Ele sălăşluiesc în om dar, în acelaşi timp, sînt principii vitale ale lucrurilor. Ele întăresc conştiinţele şi le disciplinează ; şi tot ele fac plantele să crească şi animalele să se înmulţească. Mulţumită dublei lor naturi, religia a putut deveni acea matrice în care au fost elaborate toate principiile civilizaţiei umane ; deoarece în religie se află înveşmîntate realitatea în întregul ei, universul fizic şi moral, forţele care pun în mişcare corpurile, precum şi forţele care pun în mişcare spiritele care au fost şi ele închipuite sub formă religioasă. Iată de ce, tehnicile şi practicile cele mai diverse, precum şi cele care asigură buna funcţionare a vieţii morale (drepul, morala, artele) ori cele ce slujesc vieţii materiale (ştiinţele naturii, tehnicile industriale) au derivat, în mod direct sau indirect, din religie[2].

IV

Cele dintîi concepţii religioase au fost nu de puţine ori puse pe seama unui sentiment de slăbiciune şi dependenţă, de teamă şi angoasă, care ar fi pus stăpînire pe om atunci cînd a intrat în legătură cu lumea. Victimă a propriului coşmar, el s-ar fi crezut înconjurat de puteri ostile şi redutabile pe care riturile ar fi avut

1. La baza acestei concepţii se află un sentiment întemeiat şi persistent. Ştiinţa modernă tinde să admită din ce în ce mai mult că dualitatea omului şi a naturii nu le exclude unitatea, că forţele fizice şi cele morale, deşi diferite, sînt strîns înrudite. Despre această unitate şi această înrudire ne facem, fără îndoială, o altă idee decît omul primitiv ; sub simboluri diferite însă, faptul afirmat este acelaşi în ambele cazuri.
2. Derivarea este uneori indirectă, din cauza tehnicilor industriale care, în multe cazuri, par a decurge din religie prin intermediul magiei (v. Hubert şi Mauss, *Théorie générale de la magie,* in *Année sociol.*, VII, pp. 144 şi urm.) ; noi credem că forţele magice sînt forme particulare ale forţelor religioase. Vom mai reveni la acest subiect.

menirea să le domolească. Am arătat că primele religii au o cu totul altă origine şi că faimoasa formulă *Primus in orbe deos fecit timor* nu se justifică prin fapte. Omul primitiv nu a văzut în zei nişte străini, nişte duşmani, fiinţe răufăcătoare cu care să fie obligat să negocieze protecţia cu orice preţ, ci, din contra, pentru el, zeii sînt mai curînd prieteni, rude şi protectori naturali. Nu poartă ei numele pe care el le atribuie fiinţelor din specia totemică ? Puterea căreia i se adresează cultul nu este reprezentată ca planînd undeva sus, deasupra lui, zdrobindu-l cu superioritatea ei ; dimpotrivă, ea se află aproape, conferindu-i puteri folositoare, ce nu ţin de natura lui. Divinitatea nu a fost nicicînd mai aproape de om, de vreme ce se află în lucrurile care-l înconjoară şi de vreme ce îi este, în parte, imanentă. La rădăcina totemismului se află deci mai curînd sentimentele de încredere decît cele de teamă şi oprimare. Abstracţie făcînd de cultele funerare – constituind latura sumbră a oricărei religii – cultul totemic se celebrează prin cîntece, dansuri şi reprezentări dramatice. Ispăşirile pline de cruzime sînt, vom vedea, relativ rare ; chiar şi mutilările dureroase, obligatorii cu prilejul iniţierii, nu au un asemenea caracter. Zeii geloşi şi înspăimîntători au apărut mult mai tîrziu în evoluţia religioasă. Societăţile primitive nu sînt asemenea unui Leviathan care pune stăpînire pe om prin măreţia puterii lui, supunîndu-l la o disciplină aspră[1] ; dimpotrivă, el li se dăruie spontan, fără nici o rezistenţă. Cum sufletul social era alcătuit dintr-un număr redus de idei şi sentimente, el s-a încarnat cu uşurinţă în fiecare conştiinţă individuală. Individul îl poartă în sine, sufletul social face parte dintr-însul şi, drept urmare, atunci cînd cedează impulsurilor pe care acesta i le imprimă, nu crede că o face dintr-o constrîngere, ci că se îndreaptă într-acolo unde îl cheamă propria-i natură[2].

Un asemenea mod de a concepe geneza gîndirii religioase scapă obiecţiilor aduse teoriilor clasice cele mai acreditate.

Am văzut că naturismul şi animismul au pretenţia să alcătuiască noţiunea de fiinţă sacră din senzaţiile provocate de diferitele fenomene fizice şi biologice şi am arătat ceea ce este contradictoriu într-o asemenea întreprindere. Nimic nu apare de la sine. Impresiile pe care lumea fizică le trezeşte în noi nu pot conţine, prin definiţie, nimic care să depăşească această lume. Lumea sensibilă este doar sensibilă ; din ceea ce are o dimensiune nu poate fi alcătuit un obiect fără dimensiuni. De asemenea, pentru a explica modul în care s-a format noţiunea de sacru, majoritatea teoreticienilor s-au simţit obligaţi să admită că omul a suprapus realităţii, aşa cum este ea observată, o lume ireală, alcătuită în întregime fie din imaginile fantastice pe care le visează, fie din aberaţiile adesea monstruoase

1. Cel puţin, atunci cînd e iniţiat şi adult ; deoarece riturile de iniţiere, care-l introduc pe tînăr în viaţa socială, pretind, prin ele însele, o disciplină aspră.
2. V. despre natura specifică a societăţilor primitive, *Division du travail social*, ed. a III-a, pp. 123, 149, 173 şi urm.

pe care imaginaţia populară le-ar fi plăsmuit sub influenţa prestigioasă, dar adesea înşelătoare, a limbii. Atunci însă ar fi de neexplicat de ce s-a încăpăţînat omenirea să trăiască, timp de secole, într-o eroare pe care experienţa ar fi putut s-o înlăture cu uşurinţă.

Din punctul nostru de vedere, dificultăţile menţionate dispar, căci pentru noi religia nu mai constituie o halucinaţie inexplicabilă ci se ancorează în realitate. Putem afirma că atunci cînd crede în existenţa unei puteri morale de care depinde şi pe care o consideră lucrul cel mai de preţ, credinciosul nu se înşală : ea există – este societatea. Atunci cînd australianul se simte înălţat, cînd intensitatea vieţii îl surprinde, el nu este de fel victima unei iluzii ; exaltarea este reală şi este produsul unor forţe superioare şi exterioare individului. Desigur că el se înşală atunci cînd crede că sporul acesta de vitalitate este opera unei forţe cu înfăţişare de animal sau plantă. Eroarea însă se referă doar la simbolul prin intermediul căruia fiinţa este reprezentată, la aspectul existenţei sale. Căci, în spatele figurilor şi metaforelor mai mult sau mai puţin cizelate, se află o realitate concretă şi vie. Religia capătă astfel un sens şi o motivaţie pe care nici raţionaliştii cei mai intransigenţi nu le pot ignora. Obiectul ei nu este să ofere omului o reprezentare a universului fizic ; dacă aceasta ar fi sarcina ei esenţială, nici măcar nu am înţelege cum de s-a menţinut deoarece, din acest punct de vedere, ea reprezintă doar o urzeală de erori şi nimic mai mult. Înainte de orice, religia este un sistem de noţiuni prin care indivizii şi-au reprezentat societatea din care fac parte precum şi legăturile, obscure dar intime, pe care le întreţin cu ea. Iată care este rolul său primordial ; şi, deşi metaforică şi simbolică, reprezentarea aceasta nu este totuşi infidelă. Dimpotrivă, ea traduce tot ceea ce este esenţial şi cuprinde acel adevăr etern că undeva, în afara noastră, există ceva mai important decît noi, cu care intrăm în comunicare.

Putem deci fi siguri că practicile de cult, oricare ar fi ele, nu sînt simple mişcări fără scop sau gesturi lipsite de eficienţă. Chiar şi prin faptul că au funcţia de a întări legăturile dintre credincios şi zeu, ele strîng legăturile dintre individ şi societate, zeul nefiind altceva decît expresia figurată a societăţii. Putem să ne imaginăm că adevărul fundamental pe care îl include religia a fost suficient pentru a compensa erorile secundare pe care ea le implică în mod necesar, şi că, drept urmare, credincioşii nu s-au îndepărtat de religia lor, în pofida neînţelegerilor rezultate din acele erori. Desigur că au fost frecvente cazurile în care recomandările religiei, oferite oamenilor spre a acţiona asupra lucrurilor, s-au dovedit lipsite de eficienţă. Eşecurile însă n-au putut avea o influenţă profundă, întrucît ele nu afectau principiile religiei[1].

---

1. Ne mărginim pentru moment la această indicaţie generală ; vom reveni la ideea cu pricina pentru a-i dovedi îndreptăţirea atunci cînd vom examina riturile (Cartea a III-a).

S-ar putea obiecta că, acceptînd chiar ipoteza de mai sus, religia rămîne produsul unui oarecare delir. Căci ce alt nume am putea da izbucnirii prin care omul, sub influenţa efervescenţei colective, se simte transpus într-o cu totul altă lume decît cea aflată sub privirile lui ?

Este foarte adevărat că viaţa religioasă nu poate atinge un anumit nivel de intensitate fără o exaltare psihică, oarecum înrudită cu delirul. Este motivul pentru care profeţii, întemeietorii de religii, marii sfinţi, într-un cuvînt oamenii a căror conştiinţă religioasă este extrem de sensibilă, prezintă frecvent semne de nervozitate excesivă şi chiar propriu-zis patologice ; asemenea deficienţe fiziologice i-au predestinat marelui rol jucat în religie. Utilizarea rituală a unor băuturi otrăvitoare are aceeaşi explicaţie[1]. Ceea ce nu înseamnă că, în mod necesar, o credinţă înflăcărată este fructul beţiei şi al tulburărilor mentale ; întrucît experienţa le-a arătat oamenilor că există o analogie între mentalitatea celui aflat în delir şi cea a vizionarului, prin aceste mijloace se caută să se deschidă cale liberă vizionarului, provocîndu-se în mod artificial delirul. Dar dacă, din acest motiv, putem afirma că religia e însoţită de un oarecare delir, trebuie să mai adăugăm că delirul, dacă are cauzele pe care i le-am atribuit, *este bine întemeiat.* Imaginile delirante nu sînt simple iluzii, asemenea celor aşezate de naturişti şi animişti la baza religiei, ci ele corespund unei anume realităţi. Desigur că particularitatea forţelor morale constă în aceea că ele nu pot afecta energiile spiritului fără a-l face să iasă din sine însuşi, să se cufunde într-o stare pe care am putea-o numi *extatică*, în sensul etimologic al cuvîntului (ἔκστασις) ; dar nu rezultă de aici că ar fi stări imaginare. Dimpotrivă, realitatea lor este dovedită de agitaţia mentală pe care o provoacă. Este încă o dovadă că o viaţă socială foarte intensă produce în organismul şi conştiinţa individului o zguduire care îi tulbură funcţionarea normală. De aceea nici nu poate dura decît un timp limitat[2].

În plus, dacă numim delir orice stare în care spiritul amplifică datele imediate ale intuiţiei sensibile, proiectîndu-şi în lucruri propriile ei sentimente şi impresii, nu ar mai exista, poate, reprezentări colective care, într-un anume sens, să nu fie delirante ; credinţele religioase constituie doar un caz particular al unei legi foarte generale. Întreg mediul social ne apare populat de forţe care, de fapt, nu există decît în mintea noastră. Drapelul există doar pentru soldat, altminteri el este doar o bucată de pînză. Sîngele este doar un lichid organic ; totuşi, nici astăzi nu-l putem vedea cum curge fără să resimţim o emoţie violentă, pe care proprietăţile lui fizico-chimice nu ar putea-o explica. Din punct de vedere fizic, omul e un

1. V. despre această chestiune Achelis, *Die Ekstase*, (Berlin) 1902, în special cap. I.
2. Cf. Mauss, *Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos*, in *Année sociol.*, IX, p. 127.

sistem de celule, iar din punct de vedere mental, un sistem de reprezentări : sub ambele raporturi, diferă puţin faţă de animal. Şi totuşi, societatea îl concepe şi ne obligă să-l concepem ca fiind investit cu un caracter *sui generis* care îl izolează, care ţine la distanţă orice uzurpări temerare şi impune respectul. Acest rang, care-l face fără egal, ne apare drept un atribut distinctiv, deşi ne-ar fi imposibil să găsim în natura empirică a omului elementul pe care se întemeiază. Un timbru obliterat poate valora o avere şi este evident că valoarea nu e datorată proprietăţilor sale naturale. Într-un sens, şi reprezentarea noastră asupra lumii exterioare este o urzeală de halucinaţii ; căci mirosurile, aromele şi culorile din mintea noastră nu sînt cele, sau, cel puţin, nu sînt identice, celor pe care le percepem. Şi totuşi, senzaţiile olfactive, gustative şi vizuale corespund unor stări obiective ale lucrurilor reprezentate ; ele exprimă în modul lor specific proprietăţi, particole materiale sau mişcări eterice a căror origine se află în corpurile pe care le percepem ca avînd miros, gust sau culoare. Reprezentările colective însă atribuie frecvent lucrurilor proprietăţi care nu există. Din obiectul cel mai vulgar, ele pot face o fiinţă sacră şi atotputernică.

Deşi ideale, puterile care îi sînt atribuite acţionează totuşi ca şi cum ar fi reale, determinînd comportamentul omului cu aceeaşi intensitate ca în cazul forţelor fizice. Un indigen arunta care s-a frecat cu un churinga se simte mai puternic ; este mai puternic. Dacă a consumat din carnea unui animal interzis, chiar dacă acesta era sănătos, se va simţi bolnav ori gata să moară. Soldatul care cade apărînd drapelul nu crede, cu siguranţă, că se sacrifică pentru o bucată de stofă. Pentru că gîndirea socială, în virtutea puterii ei imperative, are o eficacitate de care gîndirea individuală nu este capabilă ; prin influenţa pe care o exercită asupra minţii noastre, ne poate face să vedem lucrurile în lumina care îi convine ; amplifică sau diminuează realitatea după împrejurări. Există un domeniu al naturii în care formele idealismului se aplică literal : regnul social. Aici, mai mult decît în altă parte, gîndul creează realitatea. Dar nu fără măsură : nu putem nicicînd să scăpăm de natura noastră dublă, să ne eliberăm complet de necesitatea fizică ; pentru a ne exprima nouă înşine propriile idei, avem nevoie să le fixăm în lucrurile materiale ce le simbolizează. Această contribuţie materială este însă minimă, obiectul care serveşte are o mică importanţă în comparaţie cu suprastructura de idei în care dispare şi în care nu joacă de altminteri nici un rol. Iată în ce constă pseudo-delirul care stă la baza atîtor reprezentări colective : este doar o formă a idealismului esenţial[1]. Nu este un delir propriu-zis, căci ideile obiectivate cu ajutorul lui sînt întemeiate, nu atît în natura lucrurilor materiale pe care se grefează, cît în natura societăţii.

1. Se demonstrează astfel eroarea unor teorii care, ca şi materialismul geografic al lui Ratzel (v. în special *Politische Geographie*), înţeleg să derive întreaga viaţă

Putem înţelege acum de ce principiul totemic şi, mai general, orice forţă religioasă este exterioară lucrurilor în care îşi are sălaş[1]. Motivul e că noţiunea nu e construită cu impresiile pe care acel lucru îl produce în simţuri şi minte. Forţa religioasă nu este decît sentimentul pe care colectivitatea îl inspiră membrilor ei, proiectat însă în afara conştiinţelor şi obiectivat. Spre a se obiectiva, sentimentul se fixează asupra unui obiect care devine astfel sacru ; orice obiect poate juca însă un asemenea rol şi, în principiu, nu există vreunul predestinat, prin natura sa, să excludă pe altele, tot aşa cum nu există obiecte cu desăvîrşire refractare[2]. Totul depinde de împrejurările care determină sentimentul generator de idei religioase să se fixeze pe un anume obiect şi nu pe altul. Caracterul sacru al unui lucru nu se numără printre proprietăţile lui intrinseci : *el li se adaugă*. Lumea religioasă nu constituie un aspect particular al naturii empirice, *ci i se suprapune*.

O asemenea concepţie cu privire la factorul religios ne permite, în fine, să explicăm un principiu important aflat la baza multor mituri şi ritualuri, şi care poate fi enunţat după cum urmează : cînd o fiinţă sacră se divide, ea rămîne egală sieşi în fiecare din părţile sale. Cu alte cuvinte, în gîndirea religioasă, partea valorează cît întregul, are aceeaşi putere şi aceeaşi eficienţă. Un fragment de relicvă posedă virtuţile relicvei intacte. Cea mai neînsemnată picătură de sînge conţine acelaşi principiu activ ca şi sîngele în totalitatea lui. Vom vedea că sufletul se poate diviza în tot atîtea părţi cîte organe sau ţesuturi există în organism : fiecare din aceste suflete parţiale echivalează cu sufletul întreg. Concepţia nu s-ar putea explica în situaţia în care caracterul sacru ar depinde de proprietăţile constitutive ale lucrului ce-i serveşte de substrat, căci atunci ar trebui să varieze împreună cu lucrul respectiv, să crească sau să descrească odată cu el. Dar dacă virtuţile conferite nu-i sînt intrinseci, dacă ele provin de la sentimentele pe care le reaminteşte şi simbolizează, deşi originea lor este exterioară, şi dacă, pentru a juca un asemenea rol evocator, el nu are nevoie de vreo dimensiune determinată, va avea aceeaşi valoare, fie el fragment sau întreg. Şi cum partea aminteşte întregul, ea evocă şi sentimentele pe care întregul le determină. O bucată dintr-un drapel reprezintă patria, ca şi drapelul însuşi ; este sacră în aceeaşi măsură[3].

---

socială din substratul ei material (economic sau teritorial). Este o eroare comparabilă cu cea comisă de Maudsley în psihologia individuală. Aşa după cum el reducea viaţa psihică a individului la un epifenomen al bazei fiziologice, alţii vor să reducă viaţa psihică a colectivităţii la baza sa fizică. Ceea ce înseamnă să uităm că ideile sînt şi ele realităţi, forţe, că reprezentările colective au o putere şi mai eficientă decît cele individuale. V. şi articolul nostru *Représentations individuelles et représentations collectives* in *Revues de Métaphysique et de Morale*, mai, 1898.

1. V. *supra*, pp. 177, 181.
2. Chiar şi *excreta* au un caracter religios. V. Preuss, *Der Ursprung der Religion und Kunst*, în particular capitolul II, intitulat *Der Zauber der Defäkation* (*Globus*, LXXXVI, pp. 325 şi urm.).
3. Principiul a trecut de la religie la magie : este *totum ex parte* al alchimiştilor.

V

Dacă teoria totemismului ne-a permis să explicăm credinţele cele mai caracteristice ale acestei religii, ea însăşi se bazează pe un fapt care nu a fost încă explicat. Dată fiind noţiunea de totem ca emblemă a clanului, restul urmează de la sine ; rămîne însă să cercetăm cum s-a constituit ea. Problema prezintă un dublu aspect, putînd fi subdivizată astfel : 1. ce a determinat clanul să-şi aleagă o emblemă ? 2. de ce emblemele au fost luate din lumea animală sau vegetală, în special din cea dintîi ?

Că emblema constituie un centru de adeziune pentru grup, nu mai e nevoie s-o demonstrăm. Exprimînd unitatea socială sub o formă materială, emblema o face să devină perceptibilă şi, din acest motiv, de îndată ce a apărut ideea, utilizarea simbolurilor emblematice s-a generalizat rapid. Mai mult, ideea trebuie să se fi ivit spontan din condiţiile vieţii obişnuite, căci emblema nu reprezintă doar un procedeu comod de a clarifica sentimentele societăţii faţă de sine, ci ia parte la naşterea respectivului sentiment, fiind unul din elementele lui constitutive.

Într-adevăr, luate în sine, conştiinţele individuale sînt izolate unele faţă de celelalte. Ele nu pot comunica decît prin semnele care traduc stările interioare. Pentru ca între ele să se stabilească legături care să ducă la o comuniune, adică la fuziunea tuturor sentimentelor individuale într-unul comun, este necesar ca semnele să se contopească la rîndul lor într-o rezultantă unică. Apariţia acestei rezultante îi avertizează pe indivizi că se găsesc la unison şi îi face conştienţi de unitatea lor morală. Scoţînd acelaşi strigăt, pronunţînd acelaşi cuvînt, executînd acelaşi gest faţă de un acelaşi obiect, ei se pun şi se simt de acord. Desigur că şi reprezentările individuale fac să apară în organism reacţii care nu sînt lipsite de importanţă ; putem face însă abstracţie de asemenea repercusiuni fizice care le însoţesc sau le urmează, dar care nu au nici un rol în constituirea lor. Cu totul altul este cazul reprezentărilor colective. Ele presupun o acţiune şi o reacţiune a conştiinţelor, unele asupra celorlalte ; ele rezultă tocmai din aceste acţiuni şi reacţiuni, ce nu ar fi posibile decît prin intermediari materiali ; intermediari care nu se mărginesc doar la a trezi starea mentală cu care sînt asociaţi, ci contribuie la a o alcătui. Spiritele individuale nu se pot întîlni şi nici nu pot stabili o comuniune decît dacă se desprind de ele însele, iar exteriorizarea poate fi realizată numai prin mişcări. Omogenitatea mişcărilor creează în grup sentimentul sinelui şi deci, conştiinţa de a fi. Omogenitatea odată stabilită, şi odată ce mişcările capătă o formă stereotipă, unică, ele servesc la reprezentarea stărilor corespunzătoare. Dar le simbolizează numai pentru că au contribuit la formarea lor.

De altfel, în lipsa simbolurilor, sentimentele sociale ar avea o existenţă precară. Fiind foarte puternice atunci cînd oamenii sînt împreună şi se influenţează reciproc, sentimentele nu persistă, odată ce adunarea s-a încheiat, decît ca amintiri care, lăsate în voia lor, ar păli treptat ; grupul nemaifiind prezent şi nemaiacţionînd asupra individului, temperamentele individuale ar ieşi din nou la suprafaţă. Pasiunile violente dezlănţuite în mijlocul mulţimii s-ar stinge şi indivizii s-ar întreba stupefiaţi cum de s-au putut lăsa antrenaţi spre asemenea exteriorizări excesive. Or, dacă mişcările prin care s-au exprimat acele sentimente se vor lega de lucruri care durează, sentimentele vor persista şi ele. Este ca şi cum cauza care le-a produs continuă să acţioneze ; emblema, care a fost necesară spre a permite societăţii să devină conştientă de ea însăşi, nu e mai puţin necesară în a asigura continuitatea respectivei conştiinţe.

Să ne ferim deci să vedem în aceste simboluri simple artificii, un fel de etichete care s-ar suprapune unor reprezentări create pentru a le face mai lesne de mînuit : simbolurile fac parte integrantă din ele. Chiar faptul că sentimentele colective sînt asociate unor lucruri care le sînt străine nu este o simplă convenţie : astfel este figurată, într-o formă palpabilă, o trăsătură reală a faptelor sociale, şi anume transcendenţa lor în raport cu conştiinţele individuale. Ştim că fenomenele sociale nu iau naştere în individ, ci în cadrul grupului. Indiferent în ce măsură participăm la geneza lor, fiecare dintre noi le primeşte din exterior[1]. Atunci cînd ni le reprezentăm ca emanînd dintr-un obiect material, nu ne putem înşela complet asupra naturii lor. Desigur că ele nu provin din lucrul anume faţă de care le raportăm ; originea lor este însă în mod cert în afara noastră. Dacă forţa morală care îl susţine pe credincios nu provine de la idolul pe care îl adoră, de la emblema pe care o venerează, ea nu încetează totuşi să-i fie exterioară şi el îşi dă seama de acest fapt. Obiectivarea simbolului nu face decît să traducă respectiva exterioritate.

Astfel, viaţa socială, sub toate aspectele ei şi în toate momentele istoriei sale, nu este posibilă decît graţie unui vast simbolism. Emblemele materiale, reprezentările figurate sînt doar forme particulare ale ei ; mai există şi altele. Sentimentele colective se pot încarna atît în persoane, cît şi în formule : există formule care constituie adevărate drapele, personaje, reale sau mitice, devenite simboluri. Există un tip de emblemă care nu mai are nevoie de nici o justificare, cea despre care am văzut că joacă un rol atît de important în totemism : tatuajul.

Faptele cunoscute demonstrează că, în condiţii date, indivizii se tatuează în virtutea unui anume automatism. Atunci cînd indivizii cu o cultură inferioară duc un trai în comun, ei se simt îndemnaţi – ca din instinct – să-şi picteze sau să-şi graveze trupul cu reprezentări care amintesc de existenţa lor comună. Conform unui text din

1. V. despre acest subiect *Les Règles de la méthode sociologique*, pp. 5 şi urm.

Procopie, primii creştini îşi imprimau pe piele numele lui Hristos sau semnul crucii[1]. Multă vreme, grupurile de pelerini care se înapoiau din Palestina îşi tatuau, pe braţe sau la încheietura palmei, desene reprezentînd crucea sau monograma lui Hristos[2]. Acelaşi obicei e semnalat cu prilejul pelerinajelor care se fac la anumite locuri sfinte din Italia[3]. Lombroso ne relatează un caz ciudat de tatuaj spontan : douăzeci de tineri dintr-un colegiu italian, la despărţire, şi-au făcut diverse tatuaje care să le reamintească de anii petrecuţi împreună[4]. Aceeaşi practică a fost observată frecvent la soldaţii din cazărmi, la marinari, la prizonierii închişi în acelaşi lagăr[5]. Se înţelege că, mai ales acolo unde tehnica este încă rudimentară, tatuajul constituie mijlocul cel mai direct şi mai expresiv de afirmare a comuniunii conştiinţelor. Mijlocul cel mai bun de a-ţi demonstra ţie însuţi şi celorlalţi apartenenţa la un grup este să-ţi imprimi pe trup o marcă distinctivă. Faptul că nu-şi propune să reproducă precis aspectul lucrului reprezentat demonstrează că aceasta este raţiunea de a fi a imaginii totemice. E făcută doar din linii şi puncte cărora le este atribuită o semnificaţie întru totul convenţională[6]. Scopul nu este să figureze ori să reamintească un anume obiect, ci să stea mărturie că un număr de indivizi participă la o aceeaşi viaţă morală.

De altfel, clanul este o societate care cu greu s-ar putea lipsi de o emblemă sau un simbol, căci nici o altă societate nu e mai puţin stabilă. El nu se poate defini prin existenţa unui şef, deoarece, chiar dacă autoritatea centrală nu lipseşte, ea este incertă şi fluctuantă[7]. Nu poate fi caracterizat nici prin teritoriul pe care îl ocupă, populaţia lui fiind nomadă[8], deci nestatornicită într-o localitate anume. În plus, în virtutea legii exogamiei, soţul şi soţia aparţin unor totemuri diferite ; acolo unde totemul se transmite pe cale maternă – sistem care astăzi este cel mai des întîlnit[9] – copiii aparţin altui clan decît tatăl lor, chiar dacă trăiesc alături de el. Este motivul pentru care, în interiorul fiecărei familii, şi chiar în fiecare localitate, întîlnim reprezentanţi ai unor clanuri diferite. Unitatea grupului este

1. Procopie din Gaza, *Commentarii in Isaiam*, 496.
2. V. Thébenot, *Voyage au Levant*, Paris, 1689, p. 638. Faptul mai putea fi încă observat în 1862 ; cf. Berchon, *Histoire médicale du tatouage*, 1869, *Archives de médicine navale*, XI, p. 377, n.
3. Lacassagne, *Les tatouages*, p. 10.
4. Lombroso, *L'homme criminel*, I, p. 292.
5. Lombroso, *Ibid*., I, pp. 268, 285, 291-292 ; Lacassagne, *op. cit*., p. 97.
6. V. *supra,* p. 122.
7. Despre autoritatea şefilor, a se vedea Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.,* p. 10 ; *North. Tr.,* p. 25 ; Howitt, *Nat. Tr.,* pp. 295 şi urm.
8. Cel puţin în Australia. În America, populaţia e mult mai sedentară, clanul american constituind însă o formă de organizare relativ avansată.
9. Ar fi suficient să privim harta lui Thomas din *Kinship and Marriage in Australia*, p. 40. Pentru a o aprecia cum se cuvine, trebuie să ţinem cont că, nu se ştie din ce motive, autorul a extins sistemul filiaţiei totemice pe linie paternă pînă la Coasta de Vest a Australiei, deşi nu deţinem informaţii despre triburile din acea regiune, care este, în mare parte, deşert.

percepută doar prin intermediul numelui colectiv pe care-l poartă toţi membrii săi şi prin emblema care reproduce lucrul desemnat cu acel nume. Un clan este, în esenţă, o reuniune de indivizi cu acelaşi nume, adunaţi în jurul unui aceluiaşi semn. Fără numele şi semnul care îl materializează, clanul nu mai reprezintă nimic. Pentru că el nu poate exista decît în asemenea condiţii, apariţia emblemei precum şi locul pe care îl ocupă ea în viaţa grupului sînt explicabile.

Rămîne să cercetăm de ce numele şi emblemele au fost preluate, aproape exclusiv, din regnul animal şi vegetal, dar mai ales din cel dintîi.

Ni se pare verosimil ca emblema să joace un rol mai important decît numele. În orice caz, semnul scris are şi astăzi un rol mai important în viaţa tribului decît semnul vorbit. Or, doar un lucru susceptibil a fi figurat printr-un desen putea servi drept materie pentru imaginea emblematică. Pe de altă parte, el trebuia să se fi numărat printre cele cu care individul din clan se afla într-o strînsă legătură. Or, animalele îndeplinesc în cel mai înalt grad această condiţie. Pentru populaţiile de vînători şi pescari, animalul constituie elementul esenţial al mediului economic. Din acest punct de vedere, plantele se situau pe planul doi, neputînd avea decît un rol secundar în alimentaţie, atîta vreme cît nu erau cultivate. De altfel, animalul este mai apropiat de om decît planta, fie chiar şi datorită firii lor înrudite. Din contra, soarele, luna şi stelele erau mai îndepărtate, de parcă ar fi aparţinut unei alte lumi[1]. Mai mult, atîta timp cît constelaţiile nu erau diferenţiate şi clasate, bolta cerească nu oferea o diversitate suficientă spre a servi la denumirea clanurilor şi subclanurilor unui trib ; dimpotrivă, varietatea florei şi, mai ales, a faunei era aproape inepuizabilă. Din aceste motive, corpurile cereşti, în pofida strălucirii lor şi a impresiei vii pe care o produc asupra simţurilor, nu erau potrivite pentru rolul de totem, precum erau animalele şi plantele.

Una dintre observaţiile lui Strehlow ne permite chiar să precizăm modul în care au fost alese emblemele. El spune că ar fi remarcat frecvent că centrele totemice sînt situate în apropierea unui munte, unui izvor sau unei trecători unde se întîlnesc animalele ce slujesc de totem şi invocă un anumit număr de exemple[2]. Or, aceste centre totemice sînt, cu siguranţă, locuri consacrate, în care clanul îşi ţine adunările. Se pare deci că fiecare grup şi-a ales drept însemn animalul sau planta cea mai răspîndită în preajma locului unde obişnuia să se reunească[3].

1. Astrele sînt adesea considerate, chiar la australieni, ca fiind un tărîm al sufletelor sau personajelor mitice, aşa cum vom vedea şi în capitolul următor : ele sînt considerate deci ca o lume cu totul diferită de lumea celor vii.
2. *Op. cit.*, I, p. 4. În acelaşi sens, Schulze, *loc. cit.*, p. 243.
3. Bineînţeles, aşa cum am arătat (a se vedea *supra*, p. 148), alegerea nu se făcea fără o înţelegere între diferitele grupuri, de vreme ce fiecare trebuia să adopte o emblemă deosebită de cea a vecinilor.

VI

Această teorie ne oferă şi cheia unei foarte ciudate trăsături a totemismului care, deşi mai evidentă în trecut decît astăzi, nu a dispărut cu totul, şi a jucat un rol important în istoria gîndirii. Vom avea din nou prilejul să constatăm că evoluţia logică este strîns legată de cea religioasă şi că amîndouă depind de condiţiile sociale[1].

Este un adevăr acceptat astăzi că lucrurile care diferă nu numai prin aspect ci şi prin proprietăţile generale – cum ar fi mineralele, plantele, animalele, oamenii – nu pot fi considerate ca fiind echivalente şi nici substituite unele altora. Întărită de cultura ştiinţifică, obişnuinţa ne-a deprins să stabilim între diferitele regnuri din natură bariere pe care însuşi transformismul nu le poate nega ; căci, dacă admite că viaţa a putut lua naştere din materia neînsufleţită, iar omul din animal, nu ignoră că fiinţele vii, odată născute, reprezintă altceva decît mineralele, iar omul, altceva decît un animal. În interiorul fiecărui regn, diversele clase sînt separate la rîndul lor prin aceleaşi bariere : nu putem concepe că un mineral n-ar putea avea caracteristici diferite de un altul sau că specia nu s-ar deosebi de o altă specie. Dar distincţiile acestea, care ni se par atît de naturale, nu au în ele însele nimic primitiv. La origine, regnurile erau confundate unele cu altele. Stîncile aveau sex, aveau puterea să procreeze ; soarele, luna şi stelele erau bărbaţi şi femei cu sentimente omeneşti, iar oamenii, dimpotrivă, erau imaginaţi ca fiind animale şi plante. Această stare de nediferenţiere se regăseşte la baza tuturor mitologiilor. De unde rezultă şi caracterul ambiguu al personajelor aduse de ele în scenă, care nu pot fi clasate într-un anume gen deoarece fac parte concomitent din genuri opuse. Ele se pot transforma din unul în altul, fenomen prin care, vreme îndelungată, oamenii şi-au explicat geneza tuturor lucrurilor.

Faptul că instinctul antropomorfic cu care a fost investit omul primitiv de către animist nu poate explica o asemenea mentalitate demonstrează natura confuziilor ce o caracterizează. Într-adevăr, ele nu provin din aceea că omul a dilatat nemăsurat regnul uman încît să le cuprindă pe toate, ci din amestecul regnurilor disparate. Omul nu a conceput lumea după imaginea sa, tot aşa cum nu s-a conceput nici pe el după imaginea lumii : a procedat în amîndouă modurile concomitent. Imaginînd lucrurile, a folosit elemente umane ; imaginîndu-se pe sine, a folosit elemente provenind de la lucruri.

---

1. Starea mentală studiată în acest paragraf este similară celei pe care Lévy-Bruhl o numeşte lege a participării (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, pp. 76 şi urm.). Paginile care urmează au fost scrise înainte de apariţia lucrării sale. Le publicăm fără nici o modificare, mulţumindu-ne să adăugăm cîteva explicaţii de natură să indice direcţiile în care ne separăm de aprecierile lui Lévy-Bruhl.

Totuşi, experienţa nu i-a putut sugera asemenea apropieri şi amestecuri. La o observaţie atentă, totul este divers şi discontinuu. Nicăieri, în realitate, nu vedem fiinţe amestecîndu-şi particularităţile şi metamorfozîndu-se unele în altele. A intervenit deci o motivaţie excepţională, care a transformat realul, conferindu-i un aspect care nu-i este propriu.

Agentul acestei transfigurări l-a constituit religia ; credinţele religioase au fost acelea care au substituit lumii percepute de simţuri o alta, diferită. Este ceea ce demonstrează totemismul. Elementul fundamental al acestei religii este concepţia că indivizii din clan şi diferitele fiinţe a căror formă e reprodusă de emblema totemică au aceeaşi esenţă. Credinţa aceasta odată admisă, între diferitele regnuri se stabileşte o punte. Omul e reprezentat ca un animal sau ca o plantă ; plantele şi animalele ca părinţi ai omului ; toate aceste fiinţe, atît de diferite pentru simţuri, decurg din aceeaşi natură. Astfel, aptitudinea remarcabilă de a confunda ceea ce ne apare atît de diferit se datorează faptului că primele forţe cu care intelectul uman a populat universul au fost elaborate de religie. Şi cum ele erau preluate din diferite regnuri, a rezultat un principiu comun al lucrurilor celor mai eterogene, dotate în acest mod cu una şi aceeaşi esenţă.

Pe de altă parte, aşa cum am văzut, concepţiile religioase sînt produsul unor cauze sociale determinate. Deoarece clanul nu poate exista fără un nume şi o emblemă – accesibilă oricînd privirilor celor din clan –, sentimentele trezite se raportează la ea şi la obiectele a căror imagine o reprezintă. Oamenii au simţit nevoia să-şi reprezinte forţa colectivă a cărei acţiune o simt sub înfăţişarea lucrurilor care servesc grupului de drapel. În această forţă sînt, prin urmare, amestecate regnuri dintre cele mai diferite : într-un sens, ea este eminamente umană, fiind alcătuită din idei şi sentimente omeneşti ; dar, în acelaşi timp, ea ne apare ca avînd o strînsă legătură cu obiectul însufleţit sau neînsufleţit de la care a preluat înfăţişarea exterioară. Cauza a cărei acţiune o sesizăm în acest caz nu e, de altfel, specifică doar totemismului ; ea se manifestă în orice societate. În general, sentimentul colectiv poate lua conştiinţă de sine doar fixîndu-se într-un obiect material[1] ; astfel însă, el ia parte la natura respectivului obiect şi reciproc. Necesităţile sociale au fost deci cele care au determinat fuziunea unor noţiuni care păreau iniţial distincte, viaţa socială facilitînd această fuziune prin efervescenţa pe care o creează[2]. Este o nouă dovadă că înţelegerea logică depinde de societate, luînd formele şi atitudinile pe care aceasta i le imprimă.

Logica această ne deconcertează. Totuşi nu ar trebui s-o nesocotim : oricît de rudimentară ar părea, ea a jucat un rol de cea mai

1. V. *supra*, p. 200.
2. La fuziune a contribuit, în mare parte, şi o altă cauză : caracterul extrem de contagios al forţelor religioase. Ele invadează orice obiect din preajma lor. Astfel

mare importanţă în evoluţia intelectuală a omenirii. Ea a oferit cea dintîi explicare a lumii. Desigur că obişnuinţele mentale pe care le implică îl împiedicau pe om să vadă realitatea aşa cum apărea ea simţurilor ; dar lumea simţurilor are inconvenientul de a fi refractară oricărei explicaţii. Căci a explica înseamnă să asociezi lucrurile, să stabileşti între ele relaţii care să le facă să ne apară ca fiind interdependente, ca vibrînd prin simpatie după o lege interioară, derivînd din natura lor. Or, senzaţia, care vede totul din exterior, nu ar putea să ne explice asemenea relaţii şi legături interne ; doar spiritul poate construi noţiunea respectivă. Atunci cînd aflu că A îl precede pe B, am o nouă cunoştinţă ; inteligenţa însă nu e satisfăcută de o constatare nemotivată. Încep *să înţeleg* doar dacă mi-l imaginez pe B într-un mod indirect, adică aflat în legătură cu A, unit de A printr-un raport de rudenie. Marele serviciu pe care l-a făcut religia gîndirii constă în aceea că a alcătuit o primă reprezentare a raporturilor de înrudire dintre lucruri. Condiţiile în care a făcut-o nu puteau duce însă decît la rezultate precare. Dar există oare răspunsuri definitive, care să nu trebuiască reformulate la infinit ? Şi apoi e mai important să îndrăzneşti să le formulezi decît să reuşeşti. Esenţial este să nu ai şi spiritul aservit aparenţelor concrete, ci, dimpotrivă, să-l deprinzi să le domine şi să apropie ceea ce simţurile disociază ; şi, din momentul în care omul a avut sentimentul că există între lucruri conexiuni interne, filosofia şi ştiinţa au putut să apară. Religia le-a deschis calea. Dar dacă ea a putut juca acest rol, se datorează faptului că ţine de social. Pentru a depăşi impresiile date de simţuri şi a le substitui cu o nouă modalitate de reprezentare a realului, a trebuit să se constituie un nou gen de gîndire : gîndirea colectivă. Aceasta a putut fi eficientă pentru că, pentru a crea o lume de idei care să transfigureze lumea simţurilor, a fost necesară o surescitare a forţelor intelectului, posibilă doar în şi prin societate.

Mentalitatea aceasta nu ne este străină, logica noastră fiind născută din ea. Explicaţiile ştiinţei contemporane sînt mai obiective, deoarece sînt mai metodice, se bazează pe observaţii mai bine controlate, dar nu diferă în esenţă de cele ce au dat satisfacţie gîndirii primitive. Azi, ca şi altădată, a explica înseamnă să arăţi în ce fel decurge un lucru din altul sau din altele. S-a afirmat că participările a căror existenţă o postulează mitologiile violează principiul contradicţiei, opunîndu-se astfel explicaţiilor ştiinţifice[1]. A afirma că omul este cangur, că soarele este pasăre, nu înseamnă, oare, să identifici pe unul cu celălalt ? Nu altfel gîndim atunci cînd afirmăm despre căldură că este o mişcare, că lumina este o vibraţie a eterului etc. Ori de cîte ori unim doi termeni eterogeni printr-o legătură internă, identificăm şi termenii lor contrari. Termenii noştri

---

că, însufleţind lucruri dintre cele mai diferite, ele le apropie şi le clasează într-un acelaşi gen. Vom reveni la această contagiune şi vom arăta că ea decurge din originile sociale ale noţiunii de sacru (v. Cartea II, cap.I, *la sfîrşit*).

1. Lévy-Bruhl, *op. cit.*, pp. 77 şi urm.

nu coincid cu cei ai australianului, noi îi alegem după alte criterii şi din alte motive ; dar demersul prin care spiritul îi asociază nu diferă în chip esenţial.

Este adevărat că, dacă gîndirea primitivă ar manifesta faţă de contradicţie indiferenţa generală şi sistematică ce i-a fost atribuită[1], ea ar contrasta puternic cu gîndirea modernă, mereu atentă să fie în acord cu ea însăşi. Or, nu credem că este posibil să caracterizăm mentalitatea societăţilor inferioare printr-o înclinaţie unilaterală şi exclusivistă pentru nediferenţiere. Dacă omul primitiv confundă lucrurile pe care noi le diferenţiem, se întîmplă şi invers, ca el să facă distincţie între obiecte pe care noi, azi, nu le mai deosebim, şi pe care el le concepe ca fiind chiar violent opuse.

Între cele două fiinţe care sînt clasate în două fratrii diferite nu se produce doar o separare, ci un antagonism[2]. Din acest motiv, australianul care identifică soarele cu cacaduul alb îl opune pe acesta din urmă cacaduului negru, asimilîndu-l termenului contrar. Şi unul şi celălalt i se par a ţine de două genuri diferite, între care nu există nici un element comun. Între lucrurile sacre şi lucrurile profane se stabileşte o opoziţie şi mai accentuată. Ele se resping şi se contrazic cu o asemenea forţă, încît spiritul se dovedeşte incapabil să le gîndească simultan. Ele se exclud reciproc în conştiinţă.

Astfel că între logica gîndirii religioase şi logica gîndirii ştiinţifice nu există prăpastie. Şi una şi cealaltă sînt alcătuite din aceleaşi elemente fundamentale, dar dezvoltate inegal şi diferit. Cea dintîi pare a fi caracterizată în special printr-o înclinaţie naturală atît pentru confuziile excesive, cît şi pentru contrastele izbitoare. De cele mai multe ori, pare a se complace în excese în ambele sensuri. Cînd stabileşte o paralelă, identifică ; atunci cînd propune o distincţie, ajunge la o opoziţie. Nu cunoaşte măsura şi nuanţele, fiind înclinată spre extreme. Prin urmare, chiar dacă nu ignoră mecanismele logicii, ea le utilizează cu stîngăcie.

1. Lévi Bruhl, *op. cit.*, p. 79.
2. V. *supra*, p. 175.

Capitolul VIII

Noţiunea de suflet

În capitolele anterioare am analizat principiile fundamentale ale religiei totemice. Am constatat cu această ocazie absenţa oricărei idei de suflet, de spirit, sau de personaj mitic. Deşi noţiunea de fiinţă spirituală nu se află la baza totemismului şi, prin urmare, nici la baza gîndirii religioase în general, o întîlnim totuşi în orice religie. Ni se pare deci important să aflăm cum s-a constituit. Dacă vrem să ne asigurăm că avem de-a face cu produsul unei formaţiuni secundare, este necesar să stabilim în ce mod a derivat ea din concepţiile mai importante pe care le-am expus şi explicat pînă acum.

Dintre toate fiinţele spirituale, una trebuie să ne reţină mai cu seamă atenţia, pentru că reprezintă prototipul celorlalte : sufletul.

I

Tot aşa cum nu se cunoaşte vreo societate fără religie, nu există nici societate, oricît de rudimentar ar fi ea organizată, în care să nu aflăm un întreg sistem de reprezentări colective referitoare la suflet, la originea şi la destinul său. Atît cît putem judeca după datele pe care ni le pune la dispoziţie etnografia, ideea de suflet pare a fi luat naştere – cu toate caracteristicile sale esenţiale – odată cu umanitatea, astfel încît acţiunea religiilor celor mai dezvoltate, cît şi a filosofiei, s-a mărginit în mare parte doar la a o purifica, fără a-i adăuga vreun element cu adevărat fundamental. Într-adevăr, toate societăţile australiene admit că în trupul omenesc sălăşluieşte o fiinţă interioară, întruchipînd principiul vieţii care-l însufleţeşte : sufletul. Este adevărat că femeile fac uneori excepţie de la această regulă generală : unele triburi consideră că ele nu au suflet[1]. Dacă e să ne luăm după Dawson, este şi cazul copiilor de vîrstă fragedă din triburile observate de el[2]. Dar acestea sînt doar cazuri

1 Este cazul tribului gnanji ; v. *North. Tr.*, p. 170, p. 546 ; cf. un caz asemănător, in Brough Smyth, II, p. 269.
2 *Australian Aborigines*, p. 51.

excepţionale, după toate aparenţele tîrzii[1] ; cel din urmă ni se pare chiar suspect şi ar putea fi pus pe seama unei interpretări eronate a faptelor[2].

Delimitarea ideii pe care şi-o face australianul despre suflet – idee imprecisă şi instabilă –, constituie o întreprindere incomodă : în sine, faptul nu este surprinzător. Dacă i-am întreba pe contemporanii noştri, chiar şi pe cei mai convinşi de existenţa sufletului, în ce mod şi-l reprezintă, răspunsurile pe care le-am obţine nu ar fi mai coerente şi nici mai exacte. Lucrul este explicabil în cazul unei noţiuni de o asemenea complexitate, alcătuită dintr-un amalgam de impresii insuficient analizate, a cărei elaborare s-a prelungit de-a lungul secolelor, fără însă ca oamenii să o fi conştientizat cu claritate. Iată totuşi cîteva din caracteristicile cele mai importante, adesea contradictorii, care îl definesc.

Ni se spune că, într-un număr oarecare de cazuri, ar avea aspectul exterior al trupului[3]. Dar se întîmplă şi să fie reprezentat ca fiind de mărimea unui grăunte de nisip ; ar avea dimensiuni atît de reduse, încît s-ar putea strecura prin cele mai mărunte crăpături, prin cele mai mici fisuri[4]. Vom mai vedea şi că este uneori reprezentat concomitent prin specii animale. Rezultă că înfăţişarea sa este esenţialmente inconsistentă şi nedeterminată[5], modificîndu-se neîncetat după circumstanţe sau după necesităţile mitului şi ale ritului. Nici substanţa din care este alcătuit nu este mai lesne de definit. Din moment ce are o formă, oricît de vagă ar fi ea, înseamnă că nu este lipsit de materialitate. Într-adevăr, chiar şi în timpul vieţii pămînteşti, are nevoi fizice : mănîncă şi, invers, poate fi mîncat. Se întîmplă şi să părăsească trupul şi, în timpul călătoriilor sale, se hrăneşte uneori cu alte suflete[6]. Se consideră că, după desprinderea sa de trup, ar începe o viaţă întru totul asemănătoare cu cea pe

1. Tribul gnanji a cunoscut fără doar şi poate o perioadă cînd femeile aveau suflet ; şi astăzi există încă un mare număr de suflete de femei. Numai că ele nu se reîncarnează niciodată ; cum, la acest popor, sufletul noului-născut constituie o reîncarnare a unui suflet anterior, iar sufletele femeilor nu se reîncarnează, rezultă că femeile nu pot avea suflet. Putem, de altfel, explica de unde provine absenţa de reîncarnare. La gnanji, după ce a fost mai întîi uterină, filiaţia are astăzi loc pe linie paternă : mama nu-şi poate transmite totemul copilului. Femeia nu are, prin urmare, descendenţi care să o perpetueze ; ea este *finis familiae suae*. O asemenea situaţie nu se putea explica decît prin două ipoteze : sau femeile nu au suflet, sau sufletele femeilor sînt distruse după moarte. Triburile gnanji au adoptat prima explicaţie : unele popoare din Queensland au preferat-o pe cea de-a doua (V. Roth, *Superstition, Magic and Medecine*, in *N. Queensland Ethnog.*, nr. 5, § 68).
2. «Înainte de a atinge vîrsta de patru sau cinci ani, copiii nu au nici suflet şi nici nu au parte de viaţa de dincolo», spune Dawson. Afirmaţia traduce însă absenţa riturilor funerare pentru copiii de vîrstă fragedă. Vom vedea mai departe care este adevărata ei semnificaţie.
3. Dawson, p. 51 ; Parker, *The Euahlayi*, p. 35 ; Eylmann, p. 188.
4. *North. Tr.*, p. 542 ; Schürmann, *The Aboriginal Tribes of Port Lincoln*, in Woods, p. 235.
5. Expresia îi aparţine lui Dawson, p. 50.
6. Strehlow, I, p. 15 n. 1 ; Schulze, *loc. cit.*, p. 246. Este vorba de tema mitului vampirului.

care o ducea pe pămînt : bea, mănîncă, vînează etc.[1] Cînd se zbenguie printre ramurile copacilor, se aud foşnete şi trosnituri pe care le percep pînă şi urechile profanilor[2]. Dar, în acelaşi timp, este invizibil pentru ochiul vulgului[3]. Este adevărat că magicienii sau bătrînii au darul de a vedea sufletele ; căci, în virtutea unor puteri ieşite din comun, pe care le datorează vîrstei sau unei culturi speciale, ei percep lucrurile care scapă simţurilor obişnuite. Cît despre oamenii de rînd, ei nu se bucură, după Dawson, de acest privilegiu decît într-un singur moment al existenţei lor : cînd sînt pe cale de a muri înainte de vreme. De aceea, o asemenea viziune cvasi miraculoasă constituie un semn de rău augur. Or invizibilitatea este în general considerată ca unul dintre semnele spiritualităţii. Prin urmare, sufletul este, într-o anume măsură, conceput ca imaterial, din moment ce nu afectează simţurile în acelaşi fel ca trupurile : nu are oase, spun triburile de pe malurile rîului Tully[4]. Pentru a concilia toate aceste caracteristici contradictorii, sufletul este reprezentat ca fiind alcătuit dintr-o materie întru totul rară şi subtilă, ceva diafan[5] comparabil cu umbra sau cu răsuflarea[6].

Sufletul este distinct şi independent de trup, din moment ce, chiar şi în timpul vieţii pămînteşti, îl poate părăsi pentru o vreme : în timpul somnului, al leşinului etc[7]. Se întîmplă chiar să lipsească o vreme fără ca moartea să intervină ; totuşi, în timpul acestor absenţe, viaţa se împuţinează, iar dacă sufletul nu se reîntoarce în sălaşul său, poate chiar să dispară[8]. Diferenţierea şi independenţa sa se intensifică însă în mod evident în clipa morţii. După ce trupul nu mai există, nemairămînînd din el nici o urmă vizibilă, sufletul continuă să trăiască şi să ducă o existenţă autonomă, într-o lume aparte.

Oricît de reală ar fi această dualitate, ea nu este însă şi absolută. Dacă ne-am reprezenta trupul ca pe un soi de locuinţă a sufletului, întreţinînd cu el doar raporturi exterioare, ne-am înşela. Din contra, le unesc legăturile cele mai strînse cu putinţă ; nu pot fi separate decît cu dificultate şi în mod imperfect. Am văzut deja că sufletul capătă sau, cel puţin, poate căpăta, aspectul exterior al trupului. Rezultă că tot ce dăunează unuia, îl afectează şi pe celălalt ; orice

1. Strehlow, I, p. 15 ; Schulze, p. 244 ; Dawson, p. 51. Este adevărat că uneori se spune că sufletele nu ar avea nimic corporal : după unele mărturii culese de Eylmann (p. 188), ele ar fi *ohne Fleisch und Blut*. Rămînem însă sceptici în faţa unor asemenea negaţii radicale. Faptul că sufletelor morţilor nu li se aduc ofrande nu implică de fel, cum crede Roth (*Superstition, Magic* etc., § 65), că ele nu s-ar hrăni.
2. Roth, *Ibid.*, § 65 ; *North. Tr.*, p. 500. Uneori sufletul degajă mirosuri (Roth, *Ibid.*, § 68).
3. Roth, *Ibid.*, § 67 ; Dawson, p. 51.
4. Roth, *Ibid.*, § 65.
5. Schürmann, *Aborig.Tr. of Port Lincoln*, in Woods, p. 235.
6. Parker, *The Euahlayi*, pp. 29 şi 35 ; Roth, *Ibid.*, § 65, 67, 68.
7. Roth, *Superstition* etc., § 65 ; Strehlow, I, p. 15.
8. Strehlow, I, p. 14 n. 1.

rană a trupului se propagă pînă la suflet[1]. Sufletul este atît de intim asociat vieţii trupului, încît creşte şi piere dimpreună cu acesta. Iată de ce, omul în vîrstă se bucură de privilegii refuzate tinerilor ; principiul religios care sălăşluieşte în el capătă mai multă forţă şi eficacitate pe măsură ce omul îmbătrîneşte. Cînd atinge însă pragul senilităţii propriu-zise, cînd bătrînul devine incapabil de a mai juca vreun rol util în marile ceremonii religioase în care sînt în joc interesele tribului, nu i se mai acordă nici un fel de respect. Se consideră că debilitatea trupului s-a transmis sufletului. Nemaidispunînd de aceleaşi puteri, subiectul nu mai are dreptul la acelaşi prestigiu[2].

Între suflet şi trup se instalează nu numai o strînsă solidaritate, ci şi o confuzie parţială. Tot aşa cum sufletul conţine ceva din trup, din moment ce îi reproduce uneori forma, şi în trup se află ceva din suflet. Se consideră că unele organe, precum şi unele produse ale organismului, întreţin un soi de afinitate cu totul specială cu sufletul : inima, respiraţia, placenta[3], sîngele[4], umbra[5], ficatul, grăsimea ficatului, rinichii[6] etc. Aceste diverse substraturi materiale nu reprezintă pentru suflet un simplu habitat ; ele constituie însuşi sufletul, văzut din exterior. Cînd sîngele se scurge, sufletul îl urmează. Sufletul nu se află în respiraţie ; el este respiraţia. El se identifică cu partea trupului în care sălăşluieşte. De aici şi concepţia după care omul ar poseda o pluralitate de suflete. Răspîndindu-se în organism, sufletul s-a diferenţiat şi s-a fragmentat. Fiecare organ a individualizat parcă porţiunea de suflet pe care o conţine, devenind astfel o entitate distinctă : cea din inimă nu este identică cu cea din respiraţie sau din placentă. Deşi sînt înrudite, ele sînt distincte şi poartă chiar nume diferite[7].

De altfel, dacă sufletul se concentrează mai ales în anumite porţiuni ale organismului, el nu este cu desăvîrşire absent din celelalte. Sufletul este prezent în chip difuz şi în proporţii diferite în tot trupul, lucru dovedit de riturile mortuare. Deîndată ce trupul şi-a dat ultima suflare, se consideră că sufletul îl părăseşte cît mai

---

1. Frazer, *On Certain Burial Customs, as Illustrative of the Primitive Theory of the Soul*, in *J. A. I., XV*, p. 66.
2. Este vorba de kaitish şi unmatjera. V. Spencer şi Gillen, *North. Tr.*, p. 506 şi *Nat. Tr.*, p. 512.
3. Roth, *Ibid.*, § 65, 66, 67, 68.
4. Roth, *Ibid.*, § 68 ; în acest paragraf se spune că atunci cînd leşinul urmează unei pierderi de sînge, înseamnă că sufletul a plecat. Cf. Parker, *The Euahlayi*, p. 38.
5. Parker, *The Euahlayi*, pp. 29 şi 35 ; Roth, *Ibid.*, § 65.
6. Strehlow, I, pp. 12, 14. În aceste pagini sînt invocate spiritele rele care ucid copiii, mîncîndu-le sufletul, ficatul şi grăsimea, sau sufletul, ficatul şi rinichii. Faptul că sufletul este astfel aşezat pe acelaşi plan cu diversele viscere sau ţesuturi, constituind un aliment de acelaşi tip, demonstrează relaţia strînsă pe care o întreţine cu ele. Cf. Schulze, p. 246.
7. Indigenii de pe malurile rîului Pennefather (Roth, *Ibid.*, § 68), de pildă, folosesc un nume pentru sufletul sălăşluind în inimă (*Ngai)*, un altul pentru sufletul din placentă (*Cho-i)*, un al treilea pentru sufletul care se confundă cu răsuflarea (*Wanji)*. La euahlayi, există trei pînă la patru suflete (Parker, *The Euahlayi*, p.35.).

repede, pentru a-şi pune deîndată în valoare libertatea recucerită de a se mişca în voie şi de a se reîntoarce cît mai curînd în adevărata-i patrie, care este aiurea. Şi totuşi, el mai întîrzie în preajma cadavrului ; legătura care-l uneşte de acesta a slăbit, dar nu s-a rupt. Un întreg aparat de rituri speciale este necesar pentru a-l determina să se îndepărteze definitiv. Este invitat să plece prin gesturi şi mişcări pline de înţelesuri[1]. I se deschide calea, i se oferă ieşiri pentru a putea să-şi ia mai lesne zborul[2]. Căci sufletul nu părăsise cu totul trupul pe care-l impregnase prea adînc pentru a se putea elibera dintr-o dată. Astfel se explică ritul atît de obişnuit al antropofagiei funerare ; carnea defunctului este consumată pentru că se consideră că adăposteşte un principiu sacru, adică tocmai sufletul[3]. Pentru a-l extirpa definitiv, carnea este topită, fie prin expunerea la căldura soarelui[4], fie prin acţiunea focului artificial[5]. Sufletul îşi ia zborul odată cu scurgerea lichidelor. Dar mai rămîne ceva din el în osemintele uscate. De aceea şi sînt ele folosite ca obiecte sacre sau ca instrumente magice[6] ; iar atunci cînd se urmăreşte eliberarea completă a principiului pe care-l tăinuiesc, sînt mărunţite[7].

Vine însă şi vremea separării definitive, cînd sufletul eliberat îşi ia zborul. Dar el este, prin însăşi natura sa, atît de intim asociat trupului, încît despărţirea determină o gravă transformare de stare. De aceea şi capătă din acel moment un alt nume[8]. Deşi păstrează toate trăsăturile distinctive ale individului pe care-l însufleţea, umorile, însuşirile sale bune şi rele[9], a devenit totuşi o altă fiinţă. Din acea clipă, începe pentru el o nouă existenţă.

Se îndreaptă către ţinutul sufletelor. Înfăţişarea lui diferă de la un trib la altul ; întîlnim chiar concepţii diferite, care coexistă într-o aceeaşi societate. Uneori se află sub pămînt, şi fiecare grup totemic posedă un ţinut al său. Este locul unde cei dintîi strămoşi, fondatorii clanului, s-au cufundat în pămînt şi unde şi-au dus traiul de după moarte. Astfel, în lumea subterană are loc o distribuţie geografică a morţilor, corespunzătoare rînduielii celor vii. Acolo soarele străluceşte veşnic şi rîurile nu seacă niciodată. Iată concepţia pe care Spencer şi Gillen o atribuie triburilor centrale, arunta[10],

1. V. descrierea ritului *Urpmilchima*, la arunta (Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 503 şi urm.).
2. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 497 şi 508.
3. *Ibid. North, Tr.*, pp. 547, 548.
4. *Ibid.*, p. 506, pp. 527 şi urm.
5. Meyer, *The Encounter Bay Tribe*, in Woods, p. 198.
6. Spencer şi Gillen, *North. Tr.*, pp. 551, 463 ; *Nat. Tr.*, p. 553.
7. *Ibid.*,, p. 540.
8. La arunta şi la loritja, de exemplu (Strehlow, I, p. 15 n. 2 II, p. 77). În timpul vieţii, sufletul se numeşte *guruna*, iar după moarte, *Ltana*. *Ltana*, citat de Strehlow, este identic cu *ulthana,* la Spencer şi Gillen (*Nat. Tr.*, pp. 514 şi urm.). La fel stau lucrurile şi în cazul indigenilor de pe malurile rîul Bloomfield (Roth, *Superstition* etc., § 66).
9. Eylmann, p. 188.
10. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 524, 491, 496.

warramunga[1] etc. O regăsim şi la tribul wotjobaluk[2]. În alte părţi, se crede că toţi morţii, indiferent de totem, trăiesc laolaltă, într-un acelaşi loc, mai mult sau mai puţin exact determinat, dincolo de mare, pe o insulă[3] sau pe malurile unui lac[4]. În fine, alteori se crede că sufletele s-ar îndrepta spre ceruri, dincolo de nori. «Acolo, spune Dawson, se află un ţinut minunat, cu nenumăraţi canguri, bogat în vînat de tot soiul, unde sufletele duc o viaţă veselă. Ele se regăsesc şi se recunosc»[5]. Putem presupune că unele detalii ale acestui tablou au fost împrumutate de la paradisul misionarilor creştini[6] ; dar, în măsura în care o întîlnim şi în alte puncte ale continentului, ideea că sufletele, sau cel puţin unele suflete, se îndreaptă după moarte spre ceruri pare a fi autohtonă[7].

În general, toate sufletele împărtăşesc aceeaşi soartă şi duc aceeaşi viaţă. Se întîmplă totuşi să li se aplice un tratament diferit, după comportamentele lor de pe pămînt, şi putem astfel constata cum se conturează o primă schiţă a compartimentelor distincte şi chiar opuse în care se va distribui ulterior lumea de dincolo. Sufletele celor care, în timpul vieţii, au excelat ca vînători, războinici, dansatori etc. nu se confundă cu altele ; li se atribuie un loc aparte[8]. Uneori, în cer[9]. Strehlow susţine chiar că, într-un anume mit, sufletele celor răi sînt devorate şi nimicite de spirite redutabile[10]. Asemenea concepţii rămîn totuşi foarte imprecise în Australia[11] ; ele nu capătă contur şi claritate decît în societăţi mai avansate, precum cele din America[12].

1. Spencer şi Gillen, *North. Tr.*, pp. 508, 542.
2. Mathews, *Ethnol. Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales a. Victoria*, in *Journ. a. Proc. of the R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 287.
3. Strehlow, I, pp. 15 şi urm. Astfel, după Strehlow, morţii arunta trăiesc pe o insulă ; după Spencer şi Gillen, într-un loc subteran. Probabil că amîndouă miturile coexistă, şi nu sînt singurele. Vom vedea că există chiar şi un al treilea. Asupra concepţiei despre o insulă a morţilor, cf. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 498 ; Schürmann, *Aborig. Tr. of Port Lincoln* in Woods, p. 235 ; Eylmann, p. 189.
4. Schulze, p. 244.
5. Dawson, p. 51.
6. Tot la aceste triburi găsim urmele evidente ale unui mit mai vechi, conform căruia sufletele trăiau într-un loc subteran (Dawson, *Ibid.*).
7. Taplin, *The Narrinyeri*, pp. 18-19 ; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 473 ; Strehlow, I, p. 16.
8. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 498.
9. Strehlow, I, p. 16 ; Eylmann, p. 189 ; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 473.
10. Este vorba despre spiritele strămoşilor unui clan aparte, clanul Pungii cu venin (*Giftdrüsenmänner*).
11. Uneori influenţa misionarilor este evidentă. Dawson ne vorbeşte despre un adevărat infern, opus paradisului ; el însuşi are tendinţa de a considera această concepţie drept un import european.
12. V. Dorsey, *Siouan Cults,* in *XIth Rep.*, pp. 419-420, 422, 485 ; cf. Marillier, *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non-civilisés*, Rapport de l'Ecole des Hautes Etudes, 1893.

II

Astfel arată, reduse la forma lor cea mai primitivă şi la trăsăturile lor esenţiale, credinţele relative la natura sufletului şi la destinul său. Ar trebui acum să le analizăm. Ce l-a putut oare face pe om să creadă că în el sălăşluiesc două fiinţe, dintre care una dotată cu însuşiri atît de speciale precum cele pe care tocmai le-am enumerat ? Pentru a răspunde la întrebarea de mai sus, este necesar să descifrăm originea atribuită de omul primitiv principiului spiritual pe care crede a-l simţi în sine : dacă reuşim să analizăm corect concepţia sa, vom obţine şi răspunsul la întrebarea noastră.

Conform metodei pe care ne străduim să o aplicăm, vom studia ideile unui grup determinat de societăţi, acolo unde au fost observate cu o precizie deosebită : este vorba despre triburile Australiei centrale. Deşi întinsă, aria observaţiilor noastre va fi totuşi limitată. Sîntem însă îndreptăţiţi să credem că, sub diverse forme, aceste idei beneficiază sau au beneficiat de o mare generalitate chiar şi înafara Australiei. În plus – şi în special –, noţiunea de suflet în cazul triburilor centrale nu diferă în mod esenţial de ceea ce reprezintă ea pentru celelalte societăţi australiene, ci are peste tot aceleaşi caracteristici esenţiale. Cum un acelaşi efect are totdeauna o aceeaşi cauză, sîntem îndreptăţiţi să credem că noţiunea, de fiecare dată identică sieşi, nu rezultă, într-un caz ca şi în celălalt, din elemente diferite. Originea pe care i-o vom atribui, după ce vom studia îndeosebi anumite triburi, va putea deci fi extinsă şi la celelalte. Ele ne vor oferi ocazia de a face o experienţă ale cărei rezultate, precum cele ale oricărei experienţe bine conduse, vor putea fi generalizate. În sine, omogenitatea civilizaţiei australiene ni se pare suficientă pentru a justifica o asemenea generalizare ; vom avea însă grijă să o confirmăm ulterior prin elemente împrumutate de la alte popoare, atît din Australia, cît şi din America.

Cum concepţiile care vor sta la baza demonstraţiei noastre au fost reproduse în termeni diferiţi de către Spencer şi Gillen, pe de o parte, şi de Strehlow, pe de alta, vom expune separat cele două versiuni. Vom vedea că, dacă le interpretăm corect, ele se deosebesc mai degrabă în formă decît în conţinut şi că, în cele din urmă, au aceeaşi semnificaţie sociologică.

Spencer şi Gillen susţin că sufletele care însufleţesc trupurile noilor născuţi dintr-o generaţie nu sînt produsul unei creaţii speciale şi originale ; toate triburile par a admite existenţa unui stoc limitat de suflete, al căror număr nu poate fi mărit nici măcar cu o unitate[1], şi care se reîncarnează periodic. Cînd un individ moare, sufletul său părăseşte trupul în care sălăşluia şi, odată doliul

1. Ele se pot dedubla provizoriu, cum vom vedea în capitolul următor ; dar dedublarea nu adaugă nici o unitate la numărul sufletelor susceptibile de a se reîncarna.

încheiat, se îndreaptă către ţinutul sufletelor ; dar, după o vreme, se reîntoarce pentru a se reîncarna, iar reîncarnările determină diversele concepţii şi naşteri. Aceste suflete fundamentale sînt chiar cele care îi însufleţeau la origini pe strămoşi, pe fondatorii clanului. Într-o vreme – considerată a fi începutul timpului – dincolo de care imaginaţia nu mai pătrunde, existau fiinţe ce nu derivau unele din altele. Din acest motiv, tribul arunta le numeşte *Aljirangamitjina*[1], adică cei necreaţi, cei veşnici, iar perioada cînd aceste fiinţe fabuloase ar fi trăit este numită, după cum rezultă din relatările lui Spencer şi Gillen, *Alcheringa*[2]. Organizaţi în clanuri totemice, ca şi oamenii de astăzi, îşi petreceau vremea în călătorii, în cursul cărora îndeplineau tot felul de acţiuni prodigioase, imortalizate de mituri. Dar a venit şi clipa cînd viaţa lor terestră s-a încheiat : solitari sau în grupuri, s-au cufundat în pămînt. Trupurile lor s-au preschimbat în copaci sau în stînci, marcînd şi astăzi locurile unde se spune că au dispărut sub pămînt. Dar sufletele lor durează mereu ; ele sînt nemuritoare. Ele continuă chiar să frecventeze locurile unde s-a încheiat existenţa celor dintîi gazde ale lor. Datorită amintirilor care se leagă de ele, aceste locuri au devenit sacre : acolo se află oknanikilla, un fel de sanctuare reprezentînd centrul diverselor culte totemice, unde sînt păstrate churinga clanurilor. Cînd unul din sufletele care rătăcesc prin preajma unui sanctuar se strecoară în trupul unei femei, se înfăptuieşte concepţia şi urmează o naştere[3]. Prin urmare, fiecare individ este considerat drept un nou avatar al unui strămoş anume : el este chiar acel strămoş, într-un nou trup şi cu noi trăsături. Ce reprezentau de fapt acei strămoşi ?

Mai întîi, erau dotaţi cu puteri infinit superioare celor pe care le posedă oamenii de azi, inclusiv bătrînii cei mai respectaţi sau magicienii cei mai reputaţi. Le sînt atribuite virtuţi pe care le-am putea califica drept miraculoase : «Puteau călători pe pămînt, sub pămînt, prin văzduh : dacă-şi deschideau o venă, inundau regiuni întregi sau, din contra, făceau să se ivească noi ţinuturi ; într-o aglomerare de stînci făceau să răsară un lac sau o trecătoare ; acolo unde-şi înfigeau nurtunja, din pămînt răsăreau stînci sau arbori»[4]. Ei au dat pămîntului forma pe care o are în prezent. Au creat tot soiul de fiinţe, oameni sau animale. Sînt aproape nişte zei. Prin urmare, şi sufletele lor au un caracter divin. Iar din moment ce sufletele oamenilor sînt sufletele ancestrale reîncarnate în trupuri omeneşti, au devenit şi ele fiinţe sacre.

---

1. Strehlow, I, p. 2.
2. *Nat. Tr.*, p. 73, n. 1.
3. Cu privire la acest ansamblu de concepţii, v. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 119, 123-127, 387 şi urm., *North. Tr.*, pp. 145-174. La gnanji, concepţia nu are loc în mod obligatoriu în preajma oknanikilla. Se crede însă că fiecare cuplu este însoţit în peregrinările sale pe continent de un stol de suflete aparţinînd de totemul soţului. Cînd se iveşte ocazia, unul din acele suflete pătrunde în trupul femeii, oriunde s-ar afla ea, fecundîndu-l (*North. Tr.*, p. 169).
4. *Nat. Tr.*, pp. 512-513. Cf. cap. X şi XI.

În al doilea rînd, strămoşii nu erau oameni în sensul propriu al cuvîntului, ci animale sau vegetale sau chiar fiinţe mixte unde elementul animal sau vegetal predomina : «Strămoşii din acele vremuri fabuloase, arată Spencer şi Gillen, erau, conform opiniilor indigenilor, atît de strîns asociaţi animalelor şi plantelor ale căror nume le purtau, încît un personaj din Alcheringa totemului cangurului, de exemplu, este înfăţişat adesea în mituri ca om-cangur sau ca un cangur-om. Personalitatea sa umană este absorbită de cea a plantei sau a animalului din care descinde»[1]. Sufletele lor, care încă mai durează, au în chip necesar aceeaşi natură ; elementul uman şi cel animal se contopesc, cu o anume tendinţă a celui de-al doilea de a predomina asupra celui dintîi. Prin urmare, sînt alcătuite din aceeaşi substanţă ca principiul totemic ; ştim că acesta din urmă are drept caracteristică tocmai prezenţa acestui aspect dublu, sintetizînd şi contopind cele două regnuri.

Din moment ce nu există alte suflete în afara acestora, ajungem la concluzia că, în general, sufletul nu este altceva decît principiul totemic încarnat în fiecare individ. Iar o asemenea derivare nu este deloc surprinzătoare. Ştim deja că principiul este imanent fiecăruia dintre membrii clanului. Individualizarea sa devine însă inevitabilă deîndată ce pătrunde în indivizi. Devenind parte integrantă a conştiinţelor, diferite unele de altele, se diferenţiază şi el după chipul lor ; fiecare dintre ele avînd o fizionomie proprie, capătă şi el, în fiecare, o fizionomie distinctă. Fără îndoială că, în sine, continuă să reprezinte o forţă exterioară şi străină individului ; dar crîmpeiul considerat a intra în posesiunea sa nu poate să nu întreţină o strînsă afinitate cu subiectul particular în care sălăşluieşte : el participă la natura individului care, într-o oarecare măsură, şi-l însuşeşte. Capătă astfel două caracteristici contradictorii, a căror coexistenţă reprezintă însă una din trăsăturile distinctive ale noţiunii de suflet. În prezent, ca şi în trecut, sufletul reprezintă, pe de o parte, ce e mai bun şi mai profund în noi, ceea ce, în fiinţa noastră, este excepţional ; dar el rămîne un oaspete trecător, venit din afară, care duce o existenţă distinctă de a trupului şi care urmează să-şi recapete într-o bună zi independenţa totală. Într-un cuvînt, aşa cum societatea nu există decît în şi prin indivizi, tot aşa principiul totemic nu trăieşte decît în şi prin conştiinţele individuale a căror asociere formează clanul. Dacă nu l-ar simţi în ele însele, nu ar exista ; ele îl introduc în lucruri. Este deci nevoit să se împartă şi să se fragmenteze între ele. Fiecare fragment este un suflet.

Un mit pe care-l întîlnim într-un număr destul de însemnat de societăţi din centru, şi care nu constituie de altfel decît o formă particulară a miturilor precedente, demonstrează cu o şi mai mare claritate că, într-adevăr, aceasta este materia din care este alcătuită ideea de suflet. La triburile respective, tradiţia aşează la originea

1. *Nat. Tr.*, p. 119.

fiecărui clan nu o pluralitate de strămoşi, ci numai doi[1], sau chiar doar unul[2]. Atîta vreme cît a rămas solitară, această unică fiinţă conţinea în sine principiul totemic în integralitatea sa, din moment ce nu exista încă nimic către care principiul să se fi putut transmite. Or, conform aceleiaşi tradiţii, toate sufletele omeneşti existente, cele care însufleţesc în prezent trupul oamenilor ca şi cele care, încă nefolosite, constituie o rezervă pentru viitor, ar fi provenit din acel personaj unic ; ele ar fi alcătuite din substanţa sa. Deplasîndu-se pe suprafaţa pămîntului, agitîndu-se, scuturîndu-se, le-ar fi determinat să-i părăsească trupul şi le-ar fi împrăştiat în diversele locuri pe unde se spune că ar fi trecut. Nu sînt ele oare, într-o formă simbolică, crîmpeie ale divinităţii totemice ?

Dar o asemenea concluzie presupune că triburile la care ne-am referit acceptă doctrina reîncarnării. Or, după Strehlow, doctrina nu ar fi cunoscută de triburile arunta, adică tocmai de societatea pe care Spencer şi Gillen au studiat-o cel mai îndelung şi mai aprofundat. Dacă cei doi observatori s-au înşelat într-aşa o măsură în această privinţă, atunci ansamblul mărturiei lor ar trebui pus la îndoială. Este deci important să determinăm amploarea reală a acestei divergenţe.

Strehlow susţine că sufletul, odată ce s-a eliberat definitiv de trup prin intermediul riturilor doliului, nu s-ar mai reîncarna vreodată. S-ar îndrepta spre insula morţilor, unde şi-ar petrece zilele dormind şi nopţile dansînd, pînă ce va fi plouat pe pămînt. În acel moment, s-ar reîntoarce printre cei vii pentru a juca rolul geniului protector pe lîngă fiii de vîrstă foarte fragedă, sau, în lipsa acestora, pe lîngă nepoţii defunctului ; s-ar strecura în trupul lor uşurîndu-le creşterea. Ar rămîne astfel în sînul vechii sale familii, timp de un an sau doi ; după care, s-ar reîntoarce în ţinutul sufletelor. După un timp însă, ar reveni pentru o nouă şedere pe pămînt, care ar fi dealtfel şi ultima. Apoi ar fi obligat să refacă, de astă dată fără speranţă de întoarcere, calea către insula morţilor ; acolo, după diverse incidente ale căror detalii este inutil să le mai amintim, s-ar dezlănţui o furtună, în timpul căreia ar fi lovit de trăsnet. Abia atunci cariera sa se va fi încheiat definitiv[3].

Prin urmare, sufletul nu s-ar reîncarna ; astfel încît concepţia şi naşterea nu s-ar datora reîncarnării unor suflete care ar reîncepe periodic noi existenţe în noi trupuri. Ca şi Spencer şi Gillen, Strehlow declară că triburile arunta nu văd în legăturile sexuale o condiţie hotărîtoare a procreaţiei[4] ; pentru ei, aceastea ar rezulta tot

1. La kaitish (*North. Tr.*, p. 154), la urabunna (*North. Tr.*, p. 146).
2. La warramunga şi la triburile înrudite, walpari, wulmala, worgaia, tjingilli (*North. Tr.*, p. 161), şi de asemenea la umbaia şi la gnanji (*North. Tr.,* p. 170).
3. Strehlow, I, pp. 15-16. Despre loritja, v. Strehlow, II, p. 7.
4. Strehlow merge pînă la a susţine că relaţiile sexuale nu sînt nici măcar considerate ca o condiţie necesară, ca un soi de pregătire a concepţiei (II, p. 52, n. 7).

din operaţiuni de ordin mistic, însă altele decît cele pe care observatorii precedenţi ni le-au adus la cunoştinţă. Procreaţia ar avea loc prin una sau alta din următoarele două metode.

În locurile unde se crede că un strămoş din Alcheringa[1] s-ar fi cufundat în pămînt, se găseşte fie o stîncă, fie un copac care-i întruchipează trupul. Copacul sau stînca care materializează raportul mistic cu eroul dispărut se numeşte, la Spencer şi Gillen, *nanja*[2], iar la Strehlow, *ngarra*[3]. Uneori, se consideră că şi un ochi de apă s-ar fi format în acelaşi mod. Or, pe fiecare copac sau stîncă, în fiece ochi de apă vieţuiesc embrioni de copii, numiţi *ratapa*[4], care aparţin exact de acelaşi totem ca şi strămoşul corespunzător. De exemplu, pe un arbore de gumă întruchipînd un strămoş din clanul Cangurului, se află ratapa al căror totem este cangurul. Dacă trece pe acolo o femeie din clasa matrimonială de care trebuie să aparţină îndeobşte mamele acestor ratapa[5], unul dintre ele se poate strecura în trupul ei prin şold. Femeia ia cunoştinţă de această luare în posesiune prin durerile caracteristice produse de cele dintîi simptome ale sarcinii. Copilul astfel conceput va aparţine în chip natural aceluiaşi totem ca şi strămoşul pe al cărui trup mistic sălăşluia înainte de încarnare[6].

În alte cazuri, procedeul utilizat este uşor diferit : strămoşul însuşi intră în acţiune. La un moment dat, iese din adăpostul său subteran şi aruncă înspre femeia care trece prin preajmă un mic churinga avînd o formă specială, numit *namatuna*[7]. Churinga pătrunde în trupul femeii, capătă înfăţişare omenească, iar strămoşul se reîntoarce sub pămînt[8].

Este adevărat că el adaugă, cîteva rînduri mai jos, că bătrînii ştiau foarte bine ce fel de raporturi există între comerţul carnal şi procreaţie şi că, în ceea ce priveşte animalele, pînă şi copiii erau în cunoştinţă de cauză. Ceea ce şubrezeşte într-o oarecare măsură valoarea primei sale afirmaţii.

1. Preferăm în general terminologiei lui Strehlow pe cea propusă de Spencer şi Gillen, pentru că este, încă de pe acum, consacrată.
2. *Nat. Tr.*, pp. 124, 513.
3. I, p. 5. Pentru Strehlow, *ngarra* înseamnă etern. La loritja, doar stîncile au acest rol.
4. Strehlow traduce termenul prin *Kinderkeime* (germeni de copii). Spencer şi Gillen trebuie să fi ignorat mitul *ratapa* şi obiceiurile aferente. Ei ne vorbesc explicit despre acestea în *Nat. Tr.*, pp. 336 şi urm. şi p. 552. Ei semnalează, în diverse puncte ale teritoriului arunta, existenţa unor stînci numite *Erathipa*, din care se degajă *spirit children*, suflete de copii, care se strecoară în trupurile femeilor, fecundîndu-le. După Spencer şi Gillen, *Erathipa* ar însemna copil, deşi, adaugă ei, în conversaţia cotidiană, cuvîntul are rareori acest înţeles (*Ibid.*, p. 338).
5. Arunta sînt repartizaţi cînd în patru, cînd în opt clase matrimoniale. Clasa unui copil este determinată de cea a tatălui său ; invers, din cea dintîi o putem deduce pe cea de-a doua (V. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 70 şi urm. ; Strehlow, I, pp. 6 şi urm.). Rămîne să aflăm prin ce mijloace dobîndeşte ratapa o clasă anume ; vom reveni asupra acestui punct în cele ce urmează.
6. Strehlow, II, p. 52. Se întîmplă uneori, dar foarte rar, să se işte discuţii cu privire la natura totemului unui copil. Strehlow citează un asemenea caz (p. 53).
7. Este acelaşi cuvînt cu *namatwinna*, citat de Spencer şi Gillen (*Nat. Tr.*, p. 541).
8. Strehlow, II, p. 53.

Cele două modalităţi de concepţie sînt considerate la fel de frecvente. Trăsăturile chipului copilului ar dezvălui maniera în care el a fost conceput : după cum are faţa rotundă sau ovală, se spune că a fost conceput de un ratapa sau de un namatuna. În afara acestor două modalităţi de concepţie, Strehlow mai sugerează şi o a treia, considerată mult mai rară. După ce namatuna a pătruns în trupul femeii, strămoşul s-ar strecura, la rîndul său, în trup pentru a se supune de bună voie unei noi naşteri. De astă dată, concepţia s-ar datora unei adevărate reîncarnări a strămoşului. Cazul este însă cu totul excepţional şi, în plus, cînd individul astfel conceput moare, sufletul ancestral care-l însufleţea şi-ar lua zborul, precum sufletele obişnuite, către insula morţilor unde, după răgazul uzual, ar fi definitiv nimicit. Nu ar mai cunoaşte prin urmare noi reîncarnări[1].

Aceasta este versiunea lui Strehlow[2]. După el, ea s-ar opune radical celei oferite de Spencer şi Gillen. În realitate, nu se deosebeşte însă decît sub aspectul formulelor şi al simbolurilor dar, din punct de vedere formal, avem de-a face, şi de o parte şi de cealaltă, cu aceeaşi temă mitică.

În primul rînd, toţi observatorii sînt de acord că orice concepţie este produsul unei reîncarnări. Doar că, pentru Strehlow de exemplu, ceea ce se încarnează nu este un suflet, ci un ratapa sau un namatuna. Ce este prin urmare un ratapa ? Este, spune Strehlow, un embrion complet, alcătuit atît din suflet cît şi din trup. Dar sufletul este reprezentat de fiecare dată sub înfăţişări materiale ; doarme, dansează, vînează, se hrăneşte etc. Prin urmare, şi el cuprinde un element corporal. Invers, ratapa nu este vizibil ochiului obişnuit ; nimeni nu-l vede cînd intră în trupul femeii[3] ; ceea ce înseamnă că este alcătuit dintr-o materie întru totul comparabilă cu a sufletului. Astfel încît ni se pare cu neputinţă să le diferenţiem din acest punct de vedere. În definitiv, este vorba de fiinţe mitice concepute aproape după un acelaşi model. Schulze le numeşte suflete de copii[4]. În plus, ca şi sufletul, ratapa întreţine relaţiile cele mai strînse cu strămoşul a cărui înfăţişare vizibilă este întruchipată de copacul sau stînca sacră. Face parte din acelaşi totem ca şi strămoşul, din aceeaşi fratrie sau clasă matrimonială[5]. Locul său în

1. Strehlow, II, p. 56.
2. Mathews atribuie populaţiei tjingilli (*alias* chingalee) o teorie analogă asupra concepţiei (*Proc. R. Gegor. Trans. and Soc. Queensland*, XXII (1907), pp. 75-76).
3. Se întîmplă uneori ca strămoşul care ar fi aruncat namatuna să i se înfăţişeze femeii sub chipul unui animal sau al unui bărbat ; este o dovadă în plus a slăbiciunii sufletului ancestral pentru formele materiale.
4. Schulze, *loc. cit.*, p. 237.
5. Este ceea ce rezultă din aceea că ratapa nu se poate încarna decît în trupul unei femei din aceeaşi clasă matrimonială cu mama strămoşului mitic. De aceea nu înţelegem cum de a putut afirma Strehlow că (I, p. 42, *Anmerkung)*, în afara unui singur caz, miturile nu-i încorporează pe strămoşii din Alcheringa în clase matrimoniale determinate. Propria sa teorie asupra concepţiei presupune contrariul (cf. II, pp. 53 şi urm.).

cadrul social al tribului este exact cel pe care l-a ocupat strămoşul odinioară. El poartă acelaşi nume[1] : iată dovada că cele două personalităţi sînt strîns înrudite.

Dar mai este ceva : înrudirea merge chiar pînă la completa identificare. Într-adevăr, ratapa a prins contur pe trupul mistic al strămoşului ; acolo-i sînt originile ; este ca o fracţiune care s-ar fi desprins din el. Pe scurt, un crîmpei din strămoş pătrunde în mamă pentru a da naştere copilului. Ajungem astfel din nou la concepţia lui Spencer şi Gillen : naşterea se datorează încarnării unui personaj ancestral. Fără îndoială, nu se încarnează personajul în întregime, ci doar o emanaţie a sa. Dar diferenţa prezintă un interes cu totul secundar, din moment ce, atunci cînd o fiinţă sacră se divizează şi se dedublează, ea se află, cu toate trăsăturile sale esenţiale, în fiecare dintre fragmentele în care s-a împărţit. Prin urmare, strămoşul din Alcheringa se regăseşte în întregime în acest element din sine însuşi, care devine un ratapa[2].

A doua modalitate de concepţie pe care o distinge Strehlow are aceeaşi semnificaţie. Într-adevăr, churinga şi, în special, un anume churinga, care poartă numele de namatuna, este considerat ca reprezentînd avatarul strămoşului ; după Strehlow, este trupul său[3], ca şi arborele nanja. Cu alte cuvinte, personalitatea strămoşului, propriul său churinga, arborele său nanja sînt lucruri sacre, ce inspiră aceleaşi sentimente şi cărora li se atribuie o aceeaşi valoare religioasă. De aceea se şi transformă ele din unele în altele : acolo unde strămoşul a pierdut un churinga, s-au ivit din pămînt un arbore sau o stîncă sacră, ca şi în locurile unde el însuşi s-a cufundat în pămînt[4]. Există deci o echivalenţă mitică între un personaj din Alcheringa şi propriul său churinga ; prin urmare, cînd cel dintîi trimite un namatuna în trupul femeii, este ca şi cum l-ar pătrunde el însuşi. De fapt, am văzut că uneori chiar el se strecoară după namatuna ; în alte variante, l-ar precede ; s-ar spune că îi deschide calea[5]. Faptul că aceste teme coexistă într-un acelaşi mit demonstrează că una nu este altceva decît o dublare a celeilalte.

---

1. Strehlow, II, p. 58.
2. Diferenţa între cele două versiuni se atenuează şi mai mult, reducîndu-se aproape la zero dacă mai remarcăm şi că, atunci cînd Spencer şi Gillen afirmă că sufletul ancestral se încarnează în trupul femeii, expresiile pe care ei le folosesc nu trebuie luate *ad litteram*. Fecundarea trupului femeii se datorează nu sufletului în întregul său, ci unei emanaţii a acestuia. Într-adevăr, după mărturiile lor, un suflet, egal în puteri şi chiar superior celui care s-a încarnat, continuă să sălăşluiască în arborele sau stînca nanja (V. *Nat. Tr.*, p. 514) ; vom avea ocazia să revenim asupra acestui aspect (Cf. *infra,* p. 252).
3. II, pp. 76, 81. După Spencer şi Gillen, churinga ar fi nu trupul strămoşului, ci obiectul în care sălăşluieşte sufletul său. Cele două interpretări mitice sînt, în fond, identice şi ne putem lesne da seama cum s-a putut trece de la una la cealaltă : trupul este locuinţa sufletului.
4. Strehlow, I, p. 4.
5. Strehlow, I, pp. 53-54. În aceste povestiri, strămoşul începe prin a intra el însuşi în trupul femeii, producînd tulburările caracteristice sarcinii. Apoi îl părăseşte, lăsînd în loc un namatuna.

Indiferent de modalitatea în care a avut loc concepţia, este evident că fiecare individ are legături deosebit de intime cu un strămoş anume din Alcheringa. Mai întîi, fiecare individ îşi are propriul strămoş ; două persoane nu pot avea concomitent un strămoş comun. Altfel spus, o fiinţă din Alcheringa nu are niciodată mai mult decît un reprezentant printre cei vii[1]. Mai mult, ea nu reprezintă decît un aspect al acestuia. Într-adevăr, churinga lăsat de strămoş îi exprimă, cum ştim, personalitatea ; dacă adoptăm interpretarea lui Strehlow, poate şi cea mai satisfăcătoare, vom spune că reprezintă chiar trupul său. Dar churinga este înrudit în acelaşi mod şi cu individul considerat a fi fost conceput sub influenţa strămoşului, ca fructul lucrării sale mistice. Cînd tînărul iniţiat este introdus în sanctuarul clanului, i se înfăţişează churinga strămoşului său şi i se spune : «Eşti acest corp ; eşti totuna cu acesta»[2]. Churinga este, prin urmare, în formularea lui Strehlow, «trupul comun individului şi strămoşului său»[3]. Pentru ca ei să poată avea acelaşi trup, trebuie ca, măcar într-o direcţie, cele două personalităţi să se confunde. Lucru pe care Strehlow îl admite explicit : «Individul se identifică cu strămoşul său personal prin tjutunga (churinga)»[4].

Prin urmare, atît pentru Strehlow cît şi pentru Spencer şi Gillen, în fiecare nou-născut sălăşluieşte un principiu religios, mistic, care emană de la un strămoş din Alcheringa. Principiul reprezintă însăşi esenţa fiecărui individ ; îi constituie sufletul sau, în orice caz, sufletul este alcătuit din aceeaşi materie şi din aceeaşi substanţă. Or, noi ne-am sprijinit exclusiv pe acest element fundamental pentru a determina natura şi originea ideii de suflet. Diversele metafore cu ajutorul cărora a fost el exprimat nu au pentru noi decît un interes cu totul secundar[5].

Departe de a contrazice datele pe care se întemeiază teza noastră, recentele observaţii ale lui Strehlow ne oferă noi dovezi de natură a o confirma. Raţionamentul nostru constă în a deduce natura totemică a sufletului omenesc din natura totemică a sufletului ancestral, faţă de care cel dintîi reprezintă o emanaţie şi un soi de replică. Or, cîteva noi elemente pe care i le datorăm lui Strehlow demonstrează, şi mai categoric încă decît cele de care dispuneam pînă în prezent, această particularitate a amîndurora. În primul rînd, ca şi Spencer şi Gillen, Strehlow insistă asupra «raporturilor intime care-l leagă pe fiecare strămoş de un animal, de o plantă sau de un

1. Strehlow, II, p. 76.
2. *Ibid.*, p. 81. Este traducerea exactă a termenilor utilizaţi, în versiunea lui Strehlow : *Dies du Körper bist ; dies du der nämliche.* Într-un mit, un erou civilizator, Mangarkunjerkunja, spune, prezentînd fiecăruia churinga propriului strămoş : «Te-ai născut din acest churinga» (*Ibid.*, p. 76).
3. Strehlow, II, p. 76.
4. Strehlow, *Ibid.*
5. În fond, singura divergenţă reală dintre Strehlow, pe de o parte, Spencer şi Gillen, pe de alta, este următoarea : pentru cei din urmă, după moarte, sufletul individului se întoarce la arborele nanja, unde se identifică din nou cu sufletul strămoşului (*Nat. Tr.*, p. 513) ; pentru Strehlow, sufletul se îndreaptă către insula

alt obiect natural». Anumiţi Altjirangamitjina (cei din Alcheringa în terminologia lui Spencer şi Gillen) «trebuie, spune el, să se fi manifestat nemijlocit în calitate de animale ; alţii căpătau pentru o vreme înfăţişarea unui animal»[1]. Şi astăzi încă, li se întîmplă curent să se transforme în animale[2]. În orice caz, şi indiferent de aspectul lor exterior, «în fiecare dintre ei, însuşirile specifice şi distinctive ale animalului ies în evidenţă». De exemplu, strămoşii clanului Cangurului mănîncă iarbă precum cangurii şi fug din calea vînătorului ; cei din clanul Emuului aleargă şi se hrănesc precum păsările emu[3] etc. Mai mult : strămoşii al căror totem era o plantă au devenit, după moarte, chiar acea plantă[4] ! De altfel, indigenul simte cu atîta intensitate înrudirea strînsă dintre strămoş şi fiinţa totemică, încît pînă şi terminologia sa este afectată. Copilul arunta numeşte totemul mamei, care-i serveşte drept totem secundar, *altjira*[5]. Iniţial, filiaţia avea loc pe linie uterină, şi de aceea a existat o vreme cînd individul nu avea alt totem în afara celui matern ; pare deci logic că termenul *altjira* desemna totemul propriu-zis. Or, în mod evident, el face parte din cuvîntul care înseamnă strămoş important, *altjirangamitjina*[6].

Ideea de totem şi cea de strămoş sînt atît de înrudite încît, uneori, se confundă. Astfel, după ce s-a referit la totemul mamei sau *altjira,* Strehlow adaugă : «*Altjira* le apare în vis negrilor pentru a-i avertiza, iar prietenilor lor le aduce în timpul somnului informaţii despre ei»[7]. Acest *altjira* care vorbeşte, fiind legat personal de fiecare individ, este în chip evident un strămoş ; dar reprezintă şi o încarnare a totemului. Un text al lui Roth, unde este vorba de invocări adresate totemului, trebuie, fără îndoială, interpretat în acest sens[8]. Se pare că oamenii îşi reprezintă uneori totemul sub forma unei colecţii de fiinţe ideale, de personaje mitice, care sînt într-o măsură mai mare sau mai mică nediferenţiate de strămoşi. Într-un cuvînt, strămoşii reprezintă totemul fragmentat[9].

Dar dacă strămoşul se confundă într-o aşa măsură cu fiinţa totemică, nu altfel trebuie să stea lucrurile cu sufletul individual,

---

morţilor unde sfîrşeşte prin a se spulbera. Într-un mit ca şi în celălalt, el nu supravieţuieşte la nivel individual. Cît despre cauza acestei divergenţe, nu ne propunem să o elucidăm. Este posibil să fie produsul unei erori de observaţie din partea lui Spencer şi Gillen, care nu pomenesc nimic despre insula morţilor. Este posibil şi ca mitul să nu fi fost identic la indigenii arunta de est, observaţi cu precădere de Spencer şi Gillen, şi la celelalte secţiuni ale tribului.

1. Strehlow, II, p. 51.
2. *Ibid.*, II, p. 56.
3. *Ibid.*, I, pp. 3-4.
4. *Ibid.*, II, p. 61.
5. V. *supra,* p. 172.
6. Strehlow, II, p. 57 şi I, p. 2.
7. Strehlow, II, p. 57.
8. Roth, *Superstition, Magic* etc., § 74.
9. Cu alte cuvinte, specia totemică este constituită într-o măsură mult mai mare de grupul de strămoşi, de specia mitică, decît de specia propriu-zis animală sau vegetală.

atît de intim asociat sufletului ancestral. De altminteri, este şi ceea ce rezultă din legăturile strînse care-l leagă pe fiecare om de propriul său churinga. Într-adevăr, ştim că un churinga exprimă personalitatea individului considerat a se fi născut din el[1] ; dar exprimă şi animalul totemic. Cînd eroul civilizator Mangarkunjerkunja şi-a înfăţişat fiecăruia dintre membrii clanului Cangurului propriul churinga, el s-a exprimat în următorii termeni : «Iată trupul unui cangur»[2]. Astfel, churinga este în acelaşi timp trupul strămoşului, al individului actual şi al animalului totemic ; cei trei formează deci, în formularea exactă şi elocventă a lui Strehlow, «o unitate solidară»[3]. Avem de-a face cu termeni care există în cantităţi echivalente, substituibili unii altora. Înseamnă că sînt concepuţi ca aspectele diferite ale uneia şi aceleiaşi realităţi, care se defineşte şi prin atributele distinctive ale totemului. Principiul totemic constituie esenţa lor comună. Limbajul însuşi exprimă această identitate. Cuvîntul ratapa şi, în limba loritja, cuvîntul *aratapi,* desemnează embrionul mitic care, desprinzîndu-se din strămoş, dă naştere copilului ; or, aceeaşi termeni denumesc şi totemul copilului, aşa cum este el determinat de locul unde mama crede a-l fi conceput[4].

III

Nu am studiat pînă în prezent doctrina reîncarnării decît la triburile Australiei centrale ; s-ar putea deci conchide că temeiul deducţiilor noastre este prea restrîns. Trebuie însă să menţionăm din capul locului că, din motivele deja expuse, experienţa depăşeşte societăţile pe care le-am observat în mod nemijlocit. În plus, elementele de natură a dovedi prezenţa unor concepţii identice sau analoge se întîlnesc în cele mai diverse puncte ale Australiei, unde au lăsat urme cel puţin vizibile. Le regăsim pînă în America.

Howitt le semnalează la dieri, în Australia meridională[5]. Cuvîntul *Mura-mura,* tradus de Gason prin Spirit-Bun, în care el credea a întrezări expresia credinţei într-un zeu creator[6], este, în realitate, un substantiv colectiv desemnînd multitudinea strămoşilor situaţi de mit la originea tribului. Ei continuă să existe şi astăzi ca şi odinioară. «Se crede că locuiesc în arbori care, din acest motiv, sînt sacri». Unele configuraţii ale solului, stînci, izvoare sînt identificate cu Mura-mura[7], care, în consecinţă, aduce mult cu Altjirangamitjina, denumire întîlnită la populaţiile arunta. Deşi la indigenii kurnai din

1. V. *supra*, p. 234.
2. Strehlow, II, p. 76.
3. Strehlow, *Ibid.*
4. Strehlow, II, pp. 57, 60, 61. Strehlow numeşte lista totemurilor listă ratapa.
5. Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 475 şi urm.
6. *The Manners and Customs of the Dieyerie Tribe of Australian Aborigines*, in Curr, II, p. 47.
7. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 482.

Gippsland nu mai există decît vestigii ale totemismului, totuşi şi ei cred în existenţa unor strămoşi, numiţi *Mik-Kurnai*, pe care-i concep ca pe nişte fiinţe intermediare între om şi animal[1]. Taplin a observat la nimbaldi o teorie asupra concepţiei care o aminteşte pe cea atribuită de Strehlow triburilor arunta[2]. În statul Victoria, la populaţia wotjobaluk, regăsim integral credinţa în reîncarnare. «Spiritele morţilor, spune Mathews, se adună în *miyur*[3] aparţinînd clanurilor lor respective ; ele ies de acolo pentru a renaşte sub înfăţişare omenească cînd se prezintă o ocazie favorabilă»[4]. Mathews afirmă chiar că «credinţa în reîncarnare sau în transmigraţia sufletelor este puternic înrădăcinată la toate triburile australiene»[5].

Dacă trecem la regiunile septentrionale, în Nord-Vest, la triburile niol-niol, regăsim doctrina arunta în forma ei cea mai pură : orice naştere este atribuită încarnării unui suflet preexistent, care intră în trupul unei femei[6]. Miturile din regiunea nordică a Queensland-ului, care nu diferă la nivel formal prin nimic de cele precedente, traduc exact aceleaşi idei. Triburile de pe malurile rîului Pennefather cred că individul are două suflete : unul, numit *ngai,* sălăşluieşte în inimă, celălalt, *choi,* rămîne în placentă. Imediat după naştere, placenta este îngropată într-un loc special. Un duh anume, numit Anje-a, avînd în seamă chestiunea procreaţiei, culege acest *choi* şi-l păstrează pînă ce copilul, devenit adult, se căsătoreşte. Cînd vine momentul să-i dăruiască un fiu, Anje-a prelevă o porţiune din choi-ul acelui individ şi o inserează în embrionul pe care-l fabrică şi-l introduce în sînul mamei. Prin urmare, sufletul copilului este alcătuit din sufletul tatălui. Este adevărat că el nu primeşte din capul locului sufletul patern în întregime, căci *ngai* continuă să rămînă în inima tatălui atîta vreme cît acesta este în viaţă. Dar la moartea sa, eliberat, *ngai* se încarnează în trupul copiilor ; dacă sînt mai mulţi, se repartizează în cantităţi egale între ei. Astfel are loc o perfectă continuitate spirituală între generaţii ; acelaşi suflet se transmite de la tată la copii şi de la copii la nepoţi, iar acest suflet unic, mereu identic cu sine, în ciuda tuturor divizărilor succesive, este cel care însufleţea la origine pe cel dintîi strămoş[7]. Între această teorie şi cea a triburilor centrale există doar o singură

1. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 487.
2. Taplin, *Folklore, Customs, Manners etc., of South Austral. Aborig.*, p. 88.
3. Fiecare clan de strămoşi îşi are propria tabără sub pămînt, cunoscută sub numele de *miyur.*
4. Mathews, in *Journal of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 293. Mathews semnalează aceeaşi credinţă la alte triburi din Victoria (*Ibid.*, p. 197).
5. Mathews, *Ibid.,* p. 349.
6. J. Bishof, *Die Niol-Niol*, in *Anthropos*, III, p. 35.
7. Roth, *Superstition* etc., § 68 ; cf., *69a*, pentru cazul asemănător al indigenilor de pe malurile rîului Proserpina. Pentru a simplifica expunerea, am lăsat deoparte complicaţiile care rezultă din diferenţele de sex. Sufletul fetelor este alcătuit din *choi* matern, dar ele împart cu fraţii lor întregul *ngai* patern. Această particularitate, care provine poate din aceea că cele două sisteme de filiaţie au fost utilizate succesiv, nu contravine de altminteri principiului continuităţii sufletului.

diferenţă mai importantă ; în acest caz, reîncarnarea nu este opera strămoşilor înşişi, ci a unui duh anume, a cărui sarcină profesională constă în această îndeletnicire. Dar se pare că duhul în cauză este produsul unui sincretism ce a determinat fuziunea înfăţişărilor multiple ale celor dintîi strămoşi într-una şi aceeaşi figură. Faptul că termenii Anje-a şi Anjir sînt în chip evident înrudiţi face ca ipoteza să fie cel puţin veridică ; or, termenul al doilea îl desemnează pe bărbatul primordial, strămoşul iniţial din care ar fi provenit toţi ceilalţi[1].

Regăsim aceleaşi idei şi la triburile indiene din America. Krause susţine că triburile tlinkit cred că sufletele defuncţilor revin pe pămînt pentru a se strecura în trupul femeilor însărcinate din familiile lor. «Cînd o femeie însărcinată visează vreo rudă decedată, ea crede că sufletul acesteia a pătruns în ea. Dacă noul-născut are vreun semn particular pe care-l avea şi defunctul, se crede că el este defunctul însuşi, reîntors pe pămînt, şi i se dă numele lui»[2]. Această credinţă se întîlneşte şi la haida. Şamanul dezvăluie cine este ruda reîncarnată în copil şi, în consecinţă, ce nume trebuie să poarte[3]. Kwakiutl cred că defunctul cel mai recent se reîntoarce la viaţă prin cel dintîi copil care se naşte în familie[4]. La fel stau lucrurile la huroni, irochezi, tinneh şi la multe alte triburi din Statele Unite[5].

Generalitatea acestor concepţii îndreptăţeşte concluzia la care am ajuns, deci şi explicaţia noastră cu privire la ideea de suflet. Valoarea sa generală este de altminteri confirmată de următoarele fapte.

Ştim[6] că fiecare individ posedă în sine ceva din forţa anonimă a speciei sacre ; el însuşi este un membru al acestei specii. Însă nu atît în calitate de fiinţă empirică şi sensibilă ; căci, în ciuda desenelor şi a semnelor simbolice cu care-şi împodobeşte trupul, nu are, din acest punct de vedere, nimic din înfăţişarea vreunui animal sau a unei plante. Înseamnă, prin urmare, că în el există o altă fiinţă, în care se recunoaşte constant, dar pe care şi-o reprezintă sub specia unui animal sau a unei plante. Nu este oare limpede că această dublură nu poate fi decît sufletul, din moment ce el este deja, prin el însuşi, un dublu al subiectului pe care-l însufleţeşte ? Iar faptul că organele în care se încarnează cu precădere fracţiunea de principiu totemic pe care o conţine fiecare individ sînt chiar cele unde sălăşluieşte sufletul nu poate decît să justifice o asemenea iden-

1. Roth, *Superstition* etc., p. 16.
2. *Die Tlinkit-Indianer*, p. 282.
3. Swanton, *Contributions to the Ethnology of the Haida*, pp. 117 şi urm.
4. Boas, *Sixth Rep. of the Committee on the North-Western Tribes of Canada*, p. 59.
5. Lafitau, *Mœurs des sauvages américains*, II, p. 434 ; Petitot, *Monographie des Dénè-Dindjié*, p. 59.
6. V. *supra*, pp. 129 şi urm.

tificare. Sîngele, de pildă. Ceva din natura totemului există în sînge, cum o dovedeşte rolul pe care-l joacă în ceremoniile totemice[1]. Dar, în acelaşi timp, sîngele reprezintă şi unul din sălaşurile sufletului ; sau, mai degrabă, este chiar sufletul văzut din afară. Cînd sîngele se scurge, se scurge şi viaţa şi, concomitent, sufletul îşi ia zborul. Sufletul se confundă deci cu principiul sacru imanent sîngelui.

Pe de altă parte, dacă explicaţia noastră este întemeiată, atunci cînd pătrunde în individ, principiul totemic trebuie, după presupunerile noastre, să beneficieze de o oarecare autonomie, din moment ce rămîne categoric distinct de subiectul în care se încarnează. Or, observaţiile lui Howitt cu privire la triburile yuin confirmă deducţia noastră : «Cazul unui anume Umbara, despre care am mai vorbit, dovedeşte cu limpezime că aceste triburi concep totemul oarecum ca pe o parte din individ. El mi-a povestit că, acum cîţiva ani, în timp ce dormea, un individ din clanul şopîrlelor dantelate (*lace-lizards)* şi-a trimis către el totemul. Totemul a pătruns în gîtlejul celui adormit, mîncîndu-i aproape în întregime propriul totem, care sălăşluia în piept ; ceea ce a era cît pe ce să-i provoace moartea»[2]. Este deci cît se poate de adevărat că, individualizîndu-se, totemul se fragmentează şi că fiecare dintre fracţiunile care se desprind astfel joacă rolul unui spirit, al unui suflet care sălăşluieşte în trup[3].

Alte fapte sînt şi mai ilustrative. Dacă sufletul nu este decît principiul totemic individualizat, el trebuie, cel puţin în unele cazuri, să întreţină raporturi mai mult sau mai puţin strînse cu specia animală sau vegetală a cărei formă o reproduce totemul. Într-adevăr, «geawe-gal (trib din Noua Galie de Sud) cred în afinitatea lor cu spiritul unei păsări, reptile, sau al unui animal. Nu pentru că ar vedea în individ descendentul acelui animal, ci pentru că ei cred în înrudirea dintre spiritul care însufleţeşte omul şi spiritul animalului»[4].

Există chiar situaţii cînd sufletul este considerat o emanaţie directă a vegetalului sau animalului care-i serveşte drept totem. Strehlow arată că, atunci cînd o femeie arunta a mîncat o mare cantitate dintr-un fruct anume, se crede că va da naştere unui copil avînd drept totem acel fruct. Dacă, în clipa în care a simţit primele tresăriri ale copilului, se uita la un cangur, se consideră că un ratapa de cangur i s-a strecurat în trup fecundîndu-l[5]. H. Basedow a făcut

1. V. *supra*, p. 132.
2. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 147. Cf. *Ibid.*, p. 769.
3. Strehlow (I, p. 15, n. 2), Schulze, (*loc. cit.*, p. 246) descriu, la fel ca în povestirea lui Howitt despre totem, cum sufletele ies din trup pentru a se hrăni cu un alt suflet. Am văzut mai sus cum altjira sau totemul matern se manifestă în vis la fel ca sufletul sau spiritul.
4. Fison şi Howitt, *Hurnai and Kamilaroi*, p. 280.
5. *Globus*, T. CXI, p. 289. În ciuda obiecţiilor lui Leonhardi, Strehlow şi-a menţinut afirmaţiile asupra acestei chestiuni (V. Strehlow, III, p. XI). Leonhardi crede că

observaţii similare cu privire la triburile wogait[1]. Pe de altă parte, ştim că ratapa şi sufletul sînt lucruri aproape identice. Or, nu s-ar fi putut stabili o asemenea origine pentru suflet, dacă nu ar fi existat credinţa că este alcătuit din aceeaşi substanţă ca animalele şi vegetalele din specia totemică.

De aceea sufletul este adesea reprezentat sub înfăţişarea unui animal. Se ştie că, în societăţile inferioare, moartea nu este niciodată considerată eveniment natural, datorat acţiunii unor cauze exclusiv fizice ; de obicei, este pusă pe seama maleficiilor vreunui vrăjitor. Pentru a determina autorul uciderii, multe triburi australiene pleacă de la principiul că, cedînd unui soi de necesităţi, sufletul ucigaşului vine inevitabil să-şi viziteze victima. De aceea, trupul este întins pe un eşafodaj din lemn ; apoi pămîntul este nivelat cu grijă sub cadavru şi de jur-împrejur, în aşa fel încît şi cea mai neînsemnată urmă să devină vizibilă. A doua zi, locul este controlat ; dacă, între timp, un animal a trecut pe acolo, urmele sale pot fi recunoscute cu uşurinţă. Forma lor dezvăluie specia căreia îi aparţine şi astfel se deduce grupul social căruia îi aparţine vinovatul. După cum animalul este totemul unei clase sau al unui clan, se ajunge la concluzia că este vorba de un individ aparţinînd respectivei clase sau respectivului clan[2]. Se consideră prin urmare că sufletul s-a înfăţişat sub chipul animalului totemic.

În alte societăţi, unde totemismul s-a diluat sau a dispărut, sufletul continuă totuşi să fie gîndit sub înfăţişare animalieră. Pentru indigenii de la Capul Bedford (Queensland de Nord), în clipa în care pătrunde în trupul mamei, copilul este un fluierar-gulerat dacă se va naşte o fată, şi un şarpe dacă va fi băiat. Abia mai tîrziu va căpăta înfăţişare omenească[3]. Prinţul de Wied arată că mulţi indieni din America de Nord susţin că în trupul lor sălăşluieşte un animal[4]. Membrii tribului bororo din Brazilia îşi imaginează propriul suflet sub înfăţişarea unei păsări şi, din acest motiv, ei cred că sînt păsări din aceeaşi specie[5]. În alte părţi, sufletul este conceput ca fiind un şarpe, o şopîrlă, o muscă, o albină etc.[6]

---

există o contradicţie între aserţiunile sale şi teoria după care ratapa emană din churinga, din arbori sau stînci. Dar animalul totemic încarnează totemul, ca şi arborele sau stînca nanja ; poate deci juca acelaşi rol. Aceste lucruri diferite sînt echivalente din punct de vedere mitologic.

1. *Notes on the West Coastal Tribes of the Northern Territory of S. Australia*, in *Trans. R. Soc. South Australia*, XXXI (1907), p. 4. Cf. cu privire la triburile districtului Cairns (regiunea Queensland septentrională), *Man*, 1909, nr. 86.
2. La wakelbura unde, după Curr şi Howitt, fiecare clasă matrimonială îşi are propriile totemuri, animalul determină clasa (V. Curr, III, p. 28) ; la buandik, el dezvăluie clanul (James S. Smith, *The Booandik Tribes of S. Austral. Aborigines*, p. 128). Cf. Howitt, *On Some Austral. Beliefs*, in J. A. I., XIII, p. 191 ; XIV, p. 362 ; Thomas, *An American View of Totemism*, in *Man,* 1902, nr. 85 ; Mathews, *Journ. of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, pp. 347-348 ; Brough Smyth, I, p. 110 ; Spencer şi Gillen, *North. Tr.*, p. 513.
3. Roth, *Superstition* etc., § 83. Este probabil vorba de o formă de totemism sexual.
4. Prinz zu Wied, *Reise in das innere Nord-Amerika*, II, p. 190.
5. K. von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Bräsiliens*, 1894, pp. 511, 512.
6. V. Frazer, *Golden Bough,* ed. a II-a, I, pp. 250, 253, 256, 257, 258.

Natura animalieră a sufletului se manifestă însă cu precădere după moarte. În timpul vieţii, această particularitate pare parţial voalată de însăşi forma trupului omenesc. Odată eliberat prin moarte, redevine el însuşi. Cel puţin două din clanurile Bivolului, din triburile omaha, cred că sufletele defuncţilor revin printre strămoşii lor, bivolii[1]. Triburile hopi sînt împărţite într-un anumit număr de clanuri, avînd drept strămoşi animale sau fiinţe cu înfăţişare de animale. Or, după Schoolcraft, ei şi-ar recăpăta după moarte înfăţişarea originară, redevenind fie urşi, fie cerbi, după clanul căruia îi aparţinuseră[2]. În foarte multe cazuri, se consideră că sufletul se reîncarnează într-un animal[3]. De aici trebuie să provină şi doctrina atît de răspîndită a metempsihozei. Am avut prilejul să constatăm cît de confuze sînt tentativele lui Tylor de a o explica[4]. Dacă sufletul este un principiu specific uman, predilecţia accentuată manifestată într-un număr însemnat de societăţi pentru înfăţişarea animalieră pare cu atît mai stranie. În schimb, totul se explică dacă, prin chiar constituţia sa, sufletul este înrudit îndeaproape cu animalul : pentru că, reîntorcîndu-se, după viaţă, în lumea animalităţii, nu face decît să revină la adevărata lui natură. Astfel, generalitatea credinţei în metempsihoză reprezintă încă o dovadă că elementele constitutive ideii de suflet au fost în mare parte preluate din regnul animal, cum se sugerează în teoria pe care tocmai am expus-o.

IV

Noţiunea de suflet apare drept o aplicaţie particulară a credinţelor relative la fiinţele sacre. Astfel se explică caracterul religios al ideii încă de la apariţia sa în istorie şi pe care îl mai păstrează şi astăzi încă. Sufletul a fost dintotdeauna considerat drept un lucru sacru ; în această calitate, se opune trupului care este, în sine, profan. Nu se deosebeşte doar de învelişul său material, precum interiorul de exterior ; nu este reprezentat doar ca alcătuit dintr-o

1. *Third Rep.* pp. 229, 233.
2. *Indian Tribes*, IV, p. 86.
3. De exemplu, triburile batta din Sumatra (V. *Golden Bough,* ed. a II-a, III, p. 420), din Melanezia (Codrington, *The Melanesians*, p. 178), din arhipelagul malaez (Tylor, *Remarks on Totemism*, in *J. A. I.*, serie nouă, I, p. 147). Remarcăm că situaţiile în care sufletul capătă după moarte înfăţişarea unui animal sînt preluate de la societăţile în care totemismul s-a degradat într-o măsură mai mică sau mai mare. Acolo unde credinţele totemice sînt relativ pure, ideea de suflet este în mod necesar ambiguă : în virtutea totemismului, ea aparţine concomitent ambelor regnuri. Nu poate fi determinată într-un sens sau în celălalt în mod exclusiv, ci capătă, după circumstanţe, cînd un aspect, cînd celălalt. Pe măsură ce totemismul regresează, ambiguitatea devine tot mai puţin necesară, iar spiritele revendică dreptul la o diferenţiere tot mai accentuată. În consecinţă, afinităţile atît de marcate dintre suflet şi regnul animal se fac simţite mai ales după eliberarea sa de trupul uman.
4. V. *supra,* p. 160. Cu privire la generalitatea credinţelor în metempsihoză, v. Tylor, II, pp. 8 şi urm.

materie mai subtilă, mai fluidă ; în plus, inspiră acele sentimente dintotdeauna rezervate divinului. Dacă nu este asimilat unei zeităţi, cuprinde totuşi în sine un crîmpei din divinitate. Această caracteristică esenţială ar fi cu neputinţă de explicat dacă ideea de suflet nu ar reprezenta decît o soluţie pre-ştiinţifică a problemei visului : cum visul nu poate trezi cu nici un chip vreo emoţie religioasă, cauza prin care este definit nu ar putea avea nici o altă natură. Dar dacă sufletul este o parte din substanţa divină, el reprezintă în noi altceva decît pe noi înşine ; dacă este alcătuit din aceeaşi materie mentală ca fiinţele sacre, este normal să provoace sentimente similare.

Iar caracteristicile pe care individul şi le atribuie astfel nu constituie produsul unei pure iluzii ; ca şi noţiunea de forţă religioasă şi de divinitate, noţiunea de suflet nu este lipsită de realitate. Este foarte adevărat că sîntem alcătuiţi din două secţiuni distincte, care se opun una alteia precum profanul sacrului, şi putem afirma că, într-un anume sens, divinul este prezent în noi. Pentru că unica sursă a tot ceea ce este sacru, societatea, nu se mărgineşte doar să ne conducă din afară şi să ne afecteze din cînd în cînd ; ea se organizează în noi în mod durabil. Societatea provoacă în noi o întreagă lume de idei şi de sentimente care o exprimă, dar care, în acelaşi timp, fac parte integrantă şi permanentă din noi înşine. Cînd australianul iese de la o ceremonie religioasă, reprezentările pe care viaţa obişnuită le-a trezit sau retrezit în el nu dispar dintr-o dată. Figurile marilor strămoşi, faptele eroice comemorate de rituri, evenimentele însemnate de tot felul la care a participat prin intermediul cultului, într-un cuvînt, diversele idealuri elaborate în colectiv stăruie în conştiinţa sa şi, prin emoţiile provocate, prin ascendentul lor foarte special, se diferenţiază categoric de impresiile vulgare pe care i le produce contactul cotidian cu lucrurile exterioare. Ideile morale au acelaşi caracter. Societatea le-a întipărit în noi şi, cum respectul pe care-l inspiră se comunică în chip natural către tot ce provine dinspre ea, normele imperative ale comportamentului sînt, datorită originii lor, investite cu o autoritate şi o demnitate absentă din celelalte stări interioare ale noastre : de aceea le şi conferim un loc aparte în ansamblul vieţii noastre psihice. Deşi conştiinţa morală face parte din conştiinţa noastră, nu ne simţim pe picior de egalitate cu ea. Nu ne recunoaştem propria voce în vocea care nu se face auzită decît pentru a da ordine şi a formula interdicţii ; pînă şi tonul pe care ni se adresează ne avertizează că ea exprimă în noi înşine altceva decît pe noi înşine. Iată elementul obiectiv din ideea de suflet : reprezentările a căror canava constituie viaţa noastră interioară sînt de două tipuri, diferite şi ireductibile unul la celălalt. Unele se referă la lumea exterioară şi materială ; celelalte, la o lume căreia îi atribuim o superioritate morală asupra celei dintîi. Prin urmare, sîntem într-adevăr alcătuiţi din două fiinţe, care se orientează în sensuri divergente şi aproape contrarii, iar una exercită o adevărată hegemonie asupra celeilalte.

Iată sensul profund al antitezei pe care toate popoarele au conceput-o cu mai multă sau mai puţină claritate între trup şi suflet, între fiinţa sensibilă şi fiinţa spirituală care coexistă în noi. Moraliştii şi predicatorii au susţinut adesea că realitatea datoriei precum şi caracterul ei sacru nu pot fi negate decît cu riscul de a aluneca în materialism. Într-adevăr, dacă nu am poseda noţiunea de imperativ moral şi religios[1], viaţa noastră psihică ar fi nediferenţiată, stările noastre de conştiinţă s-ar situa pe un acelaşi plan şi orice sentiment de dualitate ar dispărea. Pentru ca dualitatea să devină inteligibilă, nu este neapărat necesar să ne imaginăm, în spatele termenului de suflet, o substanţă misterioasă, cu neputinţă de reprezentat, care s-ar situa în opoziţie cu trupul. Dar, ca şi în cazul noţiunii de sacru, eroarea se află în litera simbolului utilizat, nu şi în realitatea faptului simbolizat. Natura noastră este cu adevărat dublă ; există în noi o parte din divinitate, pentru că în noi sălăşluieşte un crîmpei din marile idealuri care formează sufletul colectivităţii.

Prin urmare, sufletul individual nu reprezintă decît o fracţiune a sufletului colectiv al grupului ; la baza cultului se află forţa anonimă, încarnată însă într-un individ cu a cărui personalitate se îmbină ; este *mana* individualizat. Este posibil ca visul să fi contribuit la determinarea anumitor caracteristici secundare ale ideii. Inconsistenţa şi instabilitatea imaginilor care invadeză spiritul în timpul somnului, remarcabila lor aptitudine de a se tranforma unele în altele, au furnizat poate un model materiei subtile, diafane şi proteimorfe ce alcătuieşte sufletul. Pe de altă parte, este posibil ca fenomenele de sincopă, catalepsia etc. să fi sugerat ideea că sufletul ar fi mobil şi că, încă din această viaţă, părăseşte temporar trupul ; ceea ce, prin ricoşeu, a putut fi utilizat în explicarea anumitor vise. Dar astfel de experienţe şi observaţii nu au putut exercita decît o influenţă auxiliară şi complementară, a cărei existenţă este greu de stabilit. Elementul cu adevărat esenţial în această noţiune provine de altundeva.

Dar geneza ideii de suflet nu trece ea oare cu vederea tocmai caracteristica sa esenţială ? Dacă sufletul nu reprezintă decît o formă particulară a principiului impersonal, difuz în grup, în specia totemică şi în lucrurile de tot soiul legate de el, înseamnă că el însuşi

1. Dacă reprezetările religioase şi morale constituie, cum credem, elementele esenţiale ale ideii de suflet, nu înseamnă că sînt şi singurele. În jurul acestui nucleu central se grupează alte stări de conştiinţă, care au, deşi într-o măsură mai mică, acelaşi caracter. Este cazul tuturor formelor superioare ale vieţii intelectuale, datorită atît valorii ieşite din comun cît şi a demnităţii pe care le-o atribuie societatea. Cînd trăim în lumea ştiinţei sau a artei, avem impresia că ne mişcăm în cercul lucrurilor superioare senzaţiei ; vom avea de altfel ocazia să precizăm aceste lucruri în concluzia noastră. De aceea funcţiile superioare ale inteligenţei au fost dintotdeauna considerate ca manifestări specifice ale activităţii sufletului. Ele nu sînt însă suficiente pentru a constitui noţiunea ca atare.

este, în esenţa sa, impersonal. Înseamnă că el are, cu nuanţele aferente, aceleaşi proprietăţi ca şi forţa a cărei modalitate specială o constituie, aceeaşi difuziune, aceeaşi aptitudine de a se răspîndi prin contagiune, aceeaşi ubicuitate. Or, sufletul este reprezentat mai degrabă ca o fiinţă concretă, definită, în întregime concentrată asupra sieşi şi incomunicabilă celorlalţi ; constituie temeiul personalităţii noastre.

O asemenea modalitate de a concepe sufletul reprezintă produsul unei elaborări filosofice tîrzii. Reprezentarea populară, aşa cum s-a degajat ea în mod spontan din experienţa comună, este foarte diferită, mai ales la origini. Pentru australian, sufletul constituie o entitate foarte vagă, imprecisă şi fluctuantă, răspîndită în întregul organism. Deşi se manifestă cu precădere în anumite zone ale organismului, nu există vreuna de unde să fie cu desăvîrşire absent. Prin urmare, prin difuziune, contagiune, omniprezenţă este comparabil cu *mana*. Precum mana, se poate diviza şi dedubla la infinit, rămînînd în acelaşi timp întreg în fiecare dintre părţile sale ; pluralitatea sufletelor rezultă din asemenea diviziuni şi dedublări. Pe de o parte, doctrina reîncarnării, a cărei generalitate am stabilit-o, demonstrează atît prezenţa elementelor impersonale în ideea de suflet, precum şi caracterul lor esenţial. Pentru ca un acelaşi suflet să poată îmbrăca la fiecare nouă generaţie o nouă personalitate este necesar ca formele individuale în care se înveşmîntează succesiv să-i fie toate la fel de exterioare şi să nu depindă de adevărata sa natură. Avem de-a face cu un soi de substanţă generică neindividualizată decît în mod aleatoriu şi superficial. Această concepţie despre suflet nu a dispărut de altminteri cu desăvîrşire. Cultul relicvelor arată că, şi astăzi încă, majoritatea credincioşilor cred că sufletul unui sfînt continuă să adere la osemintele sale, dimpreună cu toate puterile lui esenţiale ; de aceea şi este reprezentat ca fiind capabil de difuziune, de subdivizare, de încorporare simultană în tot soiul de lucruri.

La fel cum regăsim în suflet atributele caracteristice ale mana, tot astfel schimbările secundare şi superficiale sînt suficiente pentru ca mana să se individualizeze sub formă de suflet. Trecerea de la prima idee la cea de-a doua se face fără ruptură. Orice forţă religioasă ataşată în mod specific unei fiinţe determinate beneficiază de caracteristicile acesteia, împrumutîndu-i fizionomia, devenind dublul său spiritual. În dicţionarul său maori-polinezian, Tregear a crezut că poate asocia termenului *mana* un întreg grup de cuvinte, precum *manawa, manamana* etc., care par a proveni din aceeaşi familie şi înseamnă inimă, viaţă, conştiinţă. Nu înseamnă oare implicit că există o anume înrudire între ideile corespunzătoare, adică între noţiunea de forţă impersonală şi cea de viaţă interioară, de forţă mentală, într-un cuvînt, de suflet ?[1] Iată de ce întrebarea dacă

1. F. Tregear, *The Maori-Polynesian Comparative Dictionary*, pp. 203-205.

un churinga este sacru pentru că serveşte sufletului drept sălaş, cum susţin Spencer şi Gillen, sau pentru că posedă virtuţi impersonale, cum crede Strehlow, ni se pare de interes redus şi lipsită de importanţă sociologică. Faptul că eficacitatea unui obiect sacru este reprezentată în mentalităţi sub o formă abstractă sau atribuită vreunui agent personal nu este, în fond, important. Rădăcinile psihologice ale celor două credinţe sînt identice : un lucru este sacru pentru că inspiră, dintr-un oarecare punct de vedere, un sentiment colectiv de respect, care-l sustrage contactului cu profanul. Pentru a-şi explica un asemenea sentiment, oamenii îl asociază cînd cu o cauză vagă şi imprecisă, cînd cu o fiinţă spirituală definită, înzestrată cu un nume şi cu o istorie ; aceste interpretări diferite se suprapun însă unui proces fundamental, identic în ambele cazuri.

Astfel se explică şi ciudatele confuzii pe care le-am întîlnit. Individul, sufletul strămoşului pe care-l reîncarnează sau a cărui emanaţie o reprezintă sufletul său, propriu-i churinga, animalele din specia totemică sînt, cum arătam, lucruri parţial echivalente şi substituibile unele altora. Pentru că, văzute dintr-un anumit unghi, ele afectează conştiinţa colectivă în acelaşi mod. Churinga este sacru în virtutea sentimentelor colective de respect inspirate de emblema totemică înscrisă pe suprafaţa sa ; or, acelaşi sentiment este provocat de animalele sau plantele al căror totem reproduce forma exterioară, de sufletul individului, din moment ce el însuşi este gîndit ca avînd înfăţişarea speciilor fiinţei totemice şi, în fine, de sufletul ancestral, faţă de care sufletul individului constituie doar un aspect particular. Astfel încît diversele obiecte sus-menţionate, reale sau ideale, au o latură în comun, care provoacă în conştiinţe aceeaşi stare afectivă şi, din acest punct de vedere, se confundă. În măsura în care una şi aceeaşi reprezentare le exprimă, sînt cu neputinţă de disociat. Astfel a ajuns probabil individul arunta să vadă în churinga trupul comun al individului, al strămoşului, şi chiar al fiinţei totemice. Este o modalitate prin care-şi exprimă identitatea sentimentelor al căror obiect îl constituie respectivele lucruri.

Totuşi, din faptul că ideea de suflet derivă din ideea de mana, nu rezultă în nici un chip că ea ar avea o origine relativ tîrzie şi nici că ar fi existat o epocă în istorie cînd oamenii nu ar fi recunoscut forţele religioase decît sub înfăţişările lor impersonale. Dacă desemnăm prin termenul de preanimism o perioadă istorică în care animismul ar fi fost ignorat cu desăvîrşire, avansăm o ipoteză arbitrară[1] ; căci nu există nici un popor la care ideea de suflet şi ideea de mana să nu coexiste. Prin urmare, nimic nu ne îndreptăţeşte să presupunem că ele s-ar fi format în două momente distincte ; ci totul dovedeşte că ele sînt categoric contemporane. Tot aşa cum nu

1. Este teza pe care Preuss o dezvoltă în articolele publicate în *Globus*, la care ne-am referit în mai multe rînduri. Se pare că Lévy-Bruhl înclină spre un punct de vedere similar (v. *Fonctions mentales* etc., pp. 92-93).

există societate fără indivizi, nici forţele impersonale emanate din colectivitate nu se pot constitui decît încarnîndu-se în conştiinţele individuale în care se individualizează. În realitate, nu avem de-a face cu două procese diferite, ci cu două aspecte diferite ale unuia şi acelaşi proces. Este adevărat că ele nu sînt la fel de importante : unul este mai însemnat decît celălalt. Ideea de mana nu presupune ideea de suflet ; căci pentru ca mana să se poată individualiza şi fragmenta în suflete particulare, trebuie mai întîi să existe, iar ceea ce este în sine nu depinde de formele pe care le capătă individualizîndu-se. Din contra, ideea de suflet nu poate fi înţeleasă decît dacă o raportăm la ideea de mana. Din această perspectivă, putem spune că avem de-a face cu produsul unei formaţiuni secundare : este însă vorba de o formaţiune secundară în sensul logic, şi nu cronologic al cuvîntului.

V

Dar ce i-a determinat pe oameni să creadă că sufletul ar supravieţui trupului, ba chiar că i-ar putea supravieţui pe o perioadă nedefinită ?

Din analiza pe care am întreprins-o, rezultă că această credinţă în imortalitate nu s-a constituit de fel sub influenţa ideilor morale. Omul nu a imaginat o prelungire a propriei existenţe dincolo de mormînt în scopul de a înlesni dreapta răsplată a actelor morale într-o altă viaţă, dacă nu în aceasta : am văzut că astfel de consideraţii sînt străine de concepţia primitivă despre viaţa de dincolo.

Nici nu putem să acceptăm ipoteza după care viaţa de dincolo ar fi fost concepută ca un mijloc de a scăpa de perspectiva neliniştitoare a aneantizării. Mai întîi, nu e sigur că nevoia de supravieţuire individuală va fi fost atît de vie la origine. Omul primitiv acceptă în general ideea de moarte cu un soi de indiferenţă. Deprins să nu prea ţină seama de propria-i individualitate, obişnuit să-şi pună neîncetat viaţa în pericol, el renunţă la ea cu destulă uşurinţă[1]. În plus, nemurirea făgăduită de religiile pe care le practică nu are nimic personal. Într-un mare număr de cazuri, sufletul nu continuă, în orice caz nu pentru multă vreme, personalitatea defunctului, din moment ce, uitînd de existenţa-i anterioară, după o vreme, porneşte a însufleţi noi trupuri, devenind astfel principiul animator al unor noi personalităţi. Chiar şi la popoarele mai avansate, nu existenţa palidă şi tristă pe care o duc umbrele în Scheol sau Ereb avea să atenueze regretele provocate de amintirea vieţii pierdute.

O explicaţie mai satisfăcătoare este cea care asociază concepţia despre viaţa postumă experienţelor din vise. Părinţii, prietenii noştri morţi apar în vis : îi vedem acţionînd, îi auzim vorbind ; pare logic să tragem de aici concluzia că ei continuă să existe. Dar dacă astfel

126 V. asupra acestei chestiuni lucrarea noastră *Le Suicide*, pp. 233 şi urm.

de observaţii pot confirma ideea, odată ce ea a prins formă, ele nu par însă a se fi aflat la originea ei. Visele în care persoanele dispărute trăiesc din nou sînt cît se poate de rare, durează puţin, iar în urma lor rămîn amintiri prea vagi pentru a genera doar prin ele însele un sistem atît de important de credinţe. Există o disproporţie vădită între efect şi cauza care i se atribuie.

Iar faptul că, în sine, noţiunea de suflet nu implică ideea de supravieţuire, ci pare mai degrabă a o exclude, nu este de natură a simplifica lucrurile. Într-adevăr, am văzut că sufletul, deşi separat de trup, îi este totuşi intim asociat : îmbătrîneşte odată cu el ; suportă consecinţele tuturor maladiilor sale ; ar fi deci natural să moară împreună. Credinţa după care el încetează să mai existe din clipa cînd trupul şi-a pierdut definitiv înfăţişarea dintîi, nemairămînînd nimic din ceea ce fusese, ar fi fost cel puţin îndreptăţită. Şi totuşi, tocmai din acea clipă, se deschide înaintea sa perspectiva unei noi vieţi.

Miturile pe care le-am trecut în revistă pînă acum furnizează singura explicaţie posibilă pentru această credinţă. Am văzut că sufletele noilor-născuţi erau fie emanaţii ale sufletelor ancestrale, fie sufletele înseşi reîncarnate. Dar pentru a se putea reîncarna sau pentru a putea degaja periodic noi emanaţii, era necesar ca ele să supravieţuiască celor dintîi deţinători ai lor. Se pare că supravieţuirea morţilor a fost acceptată pentru a se putea explica naşterea celor vii. Omul primitiv nu are ideea unui zeu atotputernic, care atrage sufletele din neant. El crede că sufletele nu pot fi alcătuite decît din alte suflete. Cele care se nasc nu pot fi decît noile forme ale celor care au fost ; prin urmare, este necesar ca ele să continue să existe pentru ca altele să poată lua naştere. În definitiv, credinţa în nemurirea sufletelor este singura modalitate la îndemîna individului pentru a-şi putea explica un fapt cît se poate de preocupant : perpetuarea vieţii grupului. Indivizii mor, însă clanul supravieţuieşte. Forţele care-i alimentează viaţa trebuie, prin urmare, să beneficieze de aceeaşi perpetuitate. Or, aceste forţe sînt sufletele care animă trupurile individuale : grupul se realizează în şi prin ele. Din acest motiv, este necesar ca ele să dureze. Mai mult, este chiar necesar ca, durînd, să rămînă identice cu ele însele ; cum clanul îşi păstrează mereu fizionomia sa caracteristică, substanţa spirituală din care este alcătuit trebuie concepută ca fiind, din punct de vedere calitativ, invariabilă. Din moment ce clanul şi principiul său totemic sînt aceleaşi, şi sufletele, nefiind altceva decît principiul totemic fragmentat şi particularizat, trebuie să fie aceleaşi. Există un fel de plasmă germinativă de ordin mistic, care se transmite din generaţie în generaţie şi care determină, sau este considerată a determina, unitatea spirituală a clanului în timp. În ciuda caracterului ei simbolic, credinţa nu este lipsită de un adevăr obiectiv. Căci dacă grupul nu este nemuritor în absolut, este totuşi adevărat că supravieţuieşte indivizilor şi că renaşte şi se reîncarnează în fiecare nouă generaţie.

Un fapt confirmă interpretarea de mai sus. Am văzut că, după mărturia lui Strehlow, populaţiile arunta deosebesc două categorii de suflete : pe de o parte, cele ale strămoşilor din Alcheringa şi, pe de alta, cele ale indivizilor care formează într-adevăr efectivul tribului în fiece moment al istoriei. Cele din urmă nu supravieţuiesc trupului decît pentru un timp destul de scurt ; ele nu întîrzie să se aneantizeze cu desăvîrşire. Doar cele dintîi sînt nemuritoare ; tot aşa cum sînt necreate, ele sînt şi nepieritoare. Or, trebuie remarcat că ele sînt şi singurele a căror imortalitate este necesară pentru a explica permanenţa grupului ; căci lor şi numai lor le revine funcţia de a asigura perpetuitatea clanului, din moment ce orice concepţie este opera lor. Din acest punct de vedere, celelalte nu au nici un rol. Sufletele sînt deci considerate nemuritoare doar în măsura în care imortalitatea este utilă pentru a face inteligibilă continuitatea vieţii colective.

Astfel, cauzele care au provocat cele dintîi credinţe cu privire la o altă viaţă nu au avut nici o legătură cu funcţiile pe care instituţiile din lumea de dincolo aveau să le îndeplinească ulterior. Dar odată apărute, ele au fost deîndată utilizate în scopuri diferite de cele care constituiseră primele lor raţiuni de a fi. Odată cu societăţile australiene, se poate observa cum ele încep să se organizeze în acest scop. De altfel, pentru aceasta nici nu a fost nevoie să suporte transformări fundamentale, într-atît este de adevărat că aceeaşi instituţie socială poate îndeplini succesiv funcţii diferite, fără a-şi schimba natura !

VI

Ideea de suflet a fost mult timp şi, în parte, continuă să fie forma populară a ideii de personalitate[1]. Geneza celei dintîi poate deci să ne ajute să înţelegem cum s-a constituit cea de-a doua.

Din cele expuse anterior, rezultă că noţiunea de persoană este produsul a două categorii de factori. Unul este prin esenţa sa impersonal : principiul spiritual care întruchipează sufletul colectivităţii. El constituie însăşi substanţa sufletelor individuale. Or, el nu aparţine nimănui în mod special. Face parte din patrimoniul colectiv : în şi prin el are loc comuniunea dintre conştiinţe. Dar, pe de altă parte, ca să existe personalităţi separate, este necesară

1. Se poate obiecta că unitatea este caracteristica personalităţii, în timp ce sufletul a fost totdeauna conceput ca fiind multiplu, susceptibil de divizare şi subdivizare aproape la infinit. Dar ştim astăzi că unitatea persoanei este şi ea făcută din mai multe părţi, că este, şi ea, susceptibilă de a se diviza şi de a se descompune. Totuşi, noţiunea de personalitate nu se diluează doar pentru că am încetat să o concepem sub forma unui atom metafizic şi indivizibil. La fel stau lucrurile şi cu concepţiile populare despre personalitate care şi-au aflat expresia în ideea de suflet. Ele arată că popoarele au avut dintotdeauna sentimentul că persoana umană nu poseda acea unitate absolută pe care i-au atribuit-o unii metafizicieni.

intervenţia unui alt factor, care fragmentează acest principiu, diferenţiindu-l : cu alte cuvinte, este necesar un factor de individuaţie. Trupul joacă acest rol. Pentru că trupurile sînt distincte unele de altele, pentru că ele ocupă puncte diferite în timp şi spaţiu, fiecare dintre ele constituie un mediu special unde reprezentările colective vin să se refracteze şi să se nuanţeze în chip diferit. Rezultă că, dacă toate conştiinţele angajate în trupuri se deschid către lume, adică spre lumea ideilor şi a sentimentelor care determină unitatea morală a grupului, ele nu-l văd sub acelaşi unghi ; fiecare îl exprimă în propria-i manieră.

Din aceşti doi factori, la fel de indispensabili, cel dintîi nu este şi cel mai neimportant ; căci el este cel care furnizează materia primă a ideii de suflet. Atribuirea unui rol atît de considerabil elementului impersonal din geneza noţiunii de personalitate poate mira. Dar analiza filosofică a ideii de persoană, care a devansat, şi încă cu mult, analiza sociologică, a ajuns în această privinţă la rezultate analoge. Dintre toţi filosofii, Leibniz se numără printre cei care au sesizat la modul cel mai acut esenţa personalităţii ; căci monada este, înainte de toate, o fiinţă personală şi autonomă. Şi totuşi, pentru Leibniz, conţinutul tuturor monadelor este identic. Într-adevăr, toate reprezintă conştiinţe care exprimă unul şi acelaşi obiect – lumea ; şi cum lumea însăşi nu este decît un sistem de reprezentări, fiecare conştiinţă particulară constituie, în fond, doar reflexul conştiinţei universale. Numai că fiecare o exprimă din punctul său de vedere şi în propria-i manieră. Se ştie în ce măsură diferenţele de perspectivă provin din aceea că monadele sînt divers situate unele în raport cu altele şi în raport cu întregul sistemului pe care-l alcătuiesc.

Kant exprimă acelaşi sentiment într-o altă formă. Pentru el, cheia de boltă a personalităţii este voinţa. Or, voinţa reprezintă facultatea de a acţiona conform raţiunii, iar raţiunea constituie elementul cel mai impersonal din noi. Pentru că raţiunea nu este raţiunea mea ; este raţiune umană în general. Ea reprezintă puterea spiritului de a se ridica deasupra particularului, ocazionalului, individualului, pentru a gîndi în termenii universalului. Putem deci afirma că, sub acest aspect, ceea ce-l transformă pe om într-o persoană este acea particularitate care-l identifică cu ceilalţi oameni, adică ceea ce face din el un om şi nu un anume om. Simţurile, trupul, într-un cuvînt, tot ceea ce poate individualiza este, din contra, considerat de către Kant ca opusul personalităţii.

Rezultă că individuaţia nu reprezintă caracteristica esenţială a persoanei. Persoana nu este doar un subiect singular, care se distinge de toate celelalte. În plus, şi mai ales, este o fiinţă dotată cu o autonomie relativă faţă de mediul cu care se află în contact nemijlocit. Este reprezentată ca fiind, într-o oarecare măsură, capabilă să se mişte prin ea însăşi : este ceea ce Leibniz exprima, exagerînd, atunci cînd afirma că monada ar fi complet închisă către exterior.

Or, analiza noastră ne permite să explicăm cum s-a format această concepţie şi căror fapte le corespunde.

Într-adevăr, în calitatea sa de expresie simbolică a personalităţii, sufletul are tocmai particularitatea mai sus menţionată. Deşi strîns legat de trup, este considerat ca fiind în mod esenţial distinct, beneficiind de o independenţă considerabilă. Poate să-l părăsească temporar în timpul vieţii, iar la moarte se retrage definitiv. Nu numai că nu depinde de el, dar îi este, prin esenţa sa, superior. Poate împrumuta de la el înfăţişarea exterioară sub care se individualizează, însă nu-i datorează nimic substanţial. Or, autonomia pe care toate popoarele au atribuit-o sufletului nu este doar una iluzorie, iar acum ştim în ce constă fundamentul ei obiectiv. Este foarte adevărat că elementele care alcătuiesc ideea de suflet şi cele care compun reprezentarea trupului provin din două surse diferite şi independente una de cealaltă. Unele sînt formate din impresiile şi imaginile care se degajă din toate zonele organismului ; celelalte constau din ideile şi sentimentele care provin dinspre societate şi care îl exprimă. Prin urmare, prima categorie nu derivă din cea de-a doua. Există într-adevăr în noi o zonă care nu se află sub influenţa imediată a factorului organic : toată acea porţiune din noi care reprezintă societatea. Ideile generale întipărite de religie sau ştiinţă în spiritele noastre, operaţiunile mentale presupuse de ele, credinţele şi sentimentele de la baza vieţii noastre morale, toate formele superioare ale activităţii psihice pe care societatea le trezeşte şi le dezvoltă în noi nu constituie nişte prelungiri ale trupului, precum senzaţiile şi stările chinestezice. Pentru că, aşa cum am arătat, lumea reprezentărilor în care se desfăşoară viaţa socială nu provine din substratul său material, ci i se suprapune : determinismul care o caracterizează este prin urmare mult mai suplu decît cel care-şi are rădăcinile în constituţia ţesuturilor noastre, dîndu-i agentului o justificată impresie de mai mare libertate. Mediul în care ne mişcăm are astfel particularitatea de a fi mai puţin opac şi mai puţin rezistent : ne simţim şi chiar sîntem mai în largul nostru. Într-un cuvînt, singura modalitate de a ne elibera de forţele fizice este de a le opune forţele colective.

Dar ceea ce posedăm prin intermediul societăţii este împărtăşit de semenii noştri. Nu rezultă deci că am fi cu atît mai personali cu cît sîntem mai individualizaţi. Cei doi termeni nu sînt de fel sinonimi : într-un anume sens, mai curînd se opun decît se implică. Pasiunea individualizează şi totuşi aserveşte. Senzaţiile sînt esenţialmente individuale ; pe măsură însă ce ne eliberăm de simţuri, devenim tot mai mult nişte persoane în stare să gîndească şi să acţioneze prin concepte. Cei care insistă asupra componentei sociale din individ nu îşi propun să nege sau să desconsidere astfel personalitatea. Ei refuză doar să o confunde cu factorul individuaţiei[1].

1. Nu negăm importanţa factorului individual : el se explică, din punctul nostru de

Capitolul IX

Două noţiuni : spiritele şi zeii

Odată cu noţiunea de suflet, am ieşit din sfera forţelor impersonale. Însă religiile australiene aşează deasupra sufletului personalităţi mitice de ordin superior : spiritele, eroii civilizatori şi chiar zeii propriu-zişi. Fără a intra în detalii de ordin mitologic, este totuşi necesar să examinăm reprezentările australiene ale celor trei categorii de fiinţe spirituale, precum şi modul în care se asociază ele sistemului religios în ansamblul său.

I

Sufletul nu este un spirit. Într-adevăr, el este interiorizat într-un organism anume ; deşi îl poate părăsi uneori, este în mod normal prizonierul său. Nu se eliberează definitiv decît prin moartea lui, şi am văzut cît de greu se consumă despărţirea. Spiritul, din contra, deşi este adesea unit prin legături strînse de un lucru anume, izvor, stîncă, arbore, astru etc., deşi are deci un sălaş preferat, îl poate părăsi după bunu-i plac pentru a duce o existenţă independentă în spaţiu. De aceea şi are o rază de acţiune mai extinsă. Poate acţiona asupra tuturor indivizilor care se apropie de el sau cu care vine în contact. Sufletul, din contra, nu exercită o influenţă decît asupra trupului pe care-l însufleţeşte ; doar în mod cu totul excepţional i se întîmplă, în cursul vieţii sale terestre, să afecteze şi alţi subiecţi.

Dar dacă sufletul nu are caracteristicile distinctive ale spiritului, el le dobîndeşte, cel puţin în parte, prin moarte. Dezincarnat, şi atîta vreme cît nu a coborît într-un nou trup, beneficiază într-adevăr de aceeaşi libertate de mişcare ca spiritul. După îndeplinirea ritu-

vedere, cu tot atîta uşurinţă ca şi contrariul său. Dacă elementul esenţial al personalităţii este reprezentat de componenta socială din noi, pe de altă parte, viaţa socială nu poate exista decît în asocierea unor indivizi distincţi, iar ea este cu atît mai fertilă, cu cît ei sînt mai numeroşi şi mai diferiţi unii de alţii. Factorul individual reprezintă prin urmare condiţia factorului impersonal. Reciproca este tot atît de adevărată, căci societatea însăşi constituie o importantă sursă de diferenţieri individuale (V. *Division du travail social,* ediţia a treia, pp. 627 şi urm.).

rilor doliului, se presupune că se îndreaptă către ţinutul sufletelor ; în prealabil însă, întîrzie îndelung în preajma mormîntului. Dar chiar şi după ce s-a îndepărtat definitiv, există credinţa că ar mai continua să dea tîrcoale, din pădurea virgină, aşezării[1]. Este îndeobşte reprezentat, mai ales de către membrii în viaţă ai familiei sale, ca o fiinţă mai degrabă binefăcătoare : am văzut chiar că sufletul tatălui contribuie la maturizarea copiilor sau a nepoţilor. Dar se întîmplă şi să dea dovadă de o adevărată cruzime ; totul depinde de dispoziţia sa şi de felul în care este tratat de cei rămaşi în viaţă[2]. De aceea se şi recomandă, mai ales femeilor şi copiilor, să nu se aventureze în afara aşezării la vreme de noapte, pentru a nu se expune unor întîlniri periculoase[3].

Totuşi, un strigoi nu este un spirit adevărat. Mai întîi, nu are îndeobşte decît o putere restrînsă de acţiune ; apoi, nu are atribuţii clare. Este o fiinţă rătăcitoare căreia nu-i revine nici o sarcină precisă, căci moartea a avut tocmai efectul de a-l aşeza înafara tuturor tiparelor obişnuite ; în comparaţie cu cei vii, este un fel de declasat. Spiritul, din contra, are totdeauna o anumită eficacitate care-i este specifică ; este asociat unei anumite ordini de fenomene, cosmice sau sociale ; îndeplineşte în sistemul lumii o funcţie mai mult sau mai puţin precisă.

Există însă suflete care satisfac această dublă condiţie şi care, în consecinţă, sînt spirite în sensul propriu al cuvîntului. Este vorba de sufletele acelor personaje mitice pe care imaginaţia populară le-a aşezat la originea timpurilor, oamenii din Alcheringa sau Altjiranhamitjina la arunta, mura-mura la triburile de pe malurile lacului Eyre, muk-kurnai la kurnai etc. Într-un anume sens, ele sînt încă suflete, din moment ce se consideră că au însufleţit cîndva trupuri de care s-au separat la un moment dat. Dar, încă de pe vremea cînd duceau o viaţă terestră, erau deja înzestrate, cum am văzut, cu puteri excepţionale ; aveau un mana superior celui al oamenilor de rînd şi l-au păstrat ca atare. În plus, au funcţii bine determinate.

În primul rînd, atît în versiunea lui Spencer şi Gillen, cît şi în cea a lui Strehlow, se ocupă de împrospătarea periodică a clanului, avînd în grijă fenomenul concepţiei.

Misiunea strămoşului nu se încheie după ce concepţia a avut loc. El urmează să vegheze asupra noului-născut. Mai tîrziu, cînd copilul devine bărbat, îl însoţeşte la vînătoare, îi aduce vînatul în preajmă, îl avertizează, prin vise, de pericolele care-l pîndesc, îl protejează împotriva duşmanilor etc. Asupra acestui aspect, Strehlow este în întregime de acord cu Spencer şi Gillen[4]. Ne putem

1. Roth, *Superstition, Magic.* etc., § 65, 68 ; Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 514, 516.
2. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 515, 521 ; Dawson, *Austral. Aborig.*, p. 58 ; Roth, *Superstition* etc., § 67.
3. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 517.
4. Strehlow, II, p. 76 şi n. 1 ; Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 514, 516.

însă întreba cum este posibil, în versiunea lor, ca strămoşul să se achite de respectiva îndatorire ; căci, din moment ce se reîncarnează în clipa concepţiei, ar trebui, după toate aparenţele, să se confunde cu sufletul copilului şi, prin urmare, nu l-ar mai putea proteja din afară. În realitate, el nu se reîncarnează însă în întregime, ci doar se dedublează. O parte din el pătrunde în trupul femeii, fecundîndu-l ; o alta continuă să existe înafară şi, sub numele special de Arumburinga, îndeplineşte atribuţiile unui geniu tutelar[1].

Putem deci constata cît de mare este înrudirea spiritului ancestral cu *genius* la latini, precum şi cu δαίμων la greci[2]. Identitatea funcţională este totală. Într-adevăr, *genius* înseamnă în primul rînd cel care generează, *qui gignit* : termenul exprimă şi exemplifică puterea generatoare[3]. Dar, în acelaşi timp, este şi protectorul, diriguitorul individului particular de a cărui persoană este anexat[4]. În fine, se identifică cu însăşi personalitatea individului ; reprezintă ansamblul înclinaţiilor şi al tendinţelor care-l caracterizează, conferindu-i o fizionomie distinctă de a celorlalţi oameni[5]. De aici provin expresiile *indulgere genio*, *defraudare genium*, care înseamnă *a-şi urma temperamentul natural. Genius* este, în fond, o altă formă, un dublu al sufletului individului, după cum o dovedeşte şi sinonimia parţială dintre *genius* şi *manes*[6]. Manii sînt *genius* dincolo de moarte, dar şi ceea ce supravieţuieşte din defunct, adică sufletul său. Tot astfel, sufletul unui arunta şi spiritul ancestral care-i serveşte drept *genius* nu constituie altceva decît două aspecte diferite ale uneia şi aceleiaşi fiinţe.

Dar strămoşul este situat în mod diferit nu numai în comparaţie cu persoanele, ci şi în comparaţie cu obiectele. Deşi se consideră că-şi are locuinţa sub pămînt, se crede că bîntuie fără încetare pe lîngă arborele, stînca nanja sau ochiul de apă format spontan exact în locul unde a dispărut sub pămînt după ce şi-a încheiat cea dintîi existenţă. Cum arborele sau stînca sînt considerate a reprezenta trupul eroului, se crede că sufletul însuşi revine neîncetat şi chiar locuieşte acolo mai mult sau mai puţin permanent ; prezenţa sa explică respectul religios pe care-l inspiră locurile cu pricina. Cel care rupe o creangă a arborelui nanja se expune pericolului de a se îmbolnăvi[7]. «Odinioară, tăierea sau deteriorarea sa era pedepsite cu moartea. Animalul sau pasărea care-şi găsesc refugiul acolo nu trebuie ucise. Pînă şi tufişurile din jurul său trebuie venerate ; iarba nu trebuie arsă. Şi stîncile trebuiesc respectate. Este interzisă

1. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 513.
2. V. în această chestiune Negrioli, *Dei Genii presso i Romani ;* articolele *Daimon* şi *Genius* din *Diction. des Ant.* ; Preller, *Rœmische Mythologie*, II, pp. 195 şi urm.
3. Negrioli, p. 4.
4. *Ibid.*, p. 8.
5. *Ibid.*, p. 7.
6. *Ibid*, p. 11. Cf. Samter, *Der Ursprung des Larencultus*, in *Archiv f. Religionswissenschaft*, 1907, pp. 368-393.
7. Schulze, *loc. cit.*, p. 237.

deplasarea sau spargerea lor»[1]. Cum caracterul sacru este atribuit strămoşului, el este considerat spiritul arborelui, stîncii, ochiului de apă, izvorului[2]. Dacă se consideră că izvorul întreţine unele legături cu ploaia[3], va deveni spiritul ploii. Astfel, sufletele care servesc drept genii protectoare ale omului îndeplinesc concomitent şi funcţii cosmice. Fără îndoială că în acest sens trebuie să înţelegem textul lui Roth, după care, în Queensland-ul septentrional, spiritele naturii ar fi sufletele defuncţilor care s-ar fi stabilit în păduri sau în peşteri[4].

De astă dată avem de-a face cu fiinţe spirituale care sînt altceva decît nişte suflete rătăcitoare, lipsite de orice eficacitate clară. Strehlow le numeşte zei[5] ; dar expresia este improprie, cel puţin în majoritatea cazurilor. Într-adevăr, într-o societate ca arunta, unde fiecare îşi are strămoşul protector, ar exista tot atîţia tot zei cîţi indivizi, dacă nu mai mulţi. Atribuirea numelui unui zeu fiinţei sacre care nu are decît un singur credincios ar introduce confuzia în terminologie. Se poate întîmpla ca figura strămoşului să capete o asemenea amploare, încît să amintească de o divinitate propriu-zisă. Cum am mai arătat, warramunga[6] consideră întregul clan ca fiind descendentul unuia şi aceluiaşi strămoş. Faptul că, în anumite condiţii, acest strămoş colectiv a putut deveni obiectul unei devoţiuni colective este explicabil. Este cazul şarpelui Wollunqua[7]. Acest animal mitic, din care clanul cu acelaşi nume consideră că se trage, continuă, se spune, înconjurat de un respect religios, să vieţuiască într-un ochi de apă. De aceea şi face obiectul unui cult pe care clanul îl sărbătoreşte în colectiv : prin anumite rituri, menite a-l mulţumi, a-i obţine favorurile, i se adresează tot soiul de rugăminţi etc. Se poate afirma că este ca şi zeul clanului. Dar Spencer şi Gillen consideră că este vorba de un caz cu totul excepţional, unic chiar. În mod normal, termenul spirit este singurul potrivit pentru a desemna aceste personaje ancestrale. Cît despre maniera în care s-a format această concepţie, ea reiese din tot ceea ce am spus pînă în prezent.

Cum am arătat, odată acceptată, existenţa sufletelor individuale nu putea fi înţeleasă dacă nu se imagina iniţial un fond originar de suflete fundamentale din care au derivat toate celelalte. Or, aceste suflete-arhetipuri trebuiau în chip necesar concepute ca sursă a eficacităţii religioase ; cum imaginaţia nu merge mai departe, din ele şi numai din ele se crede că ar deriva toate lucrurile sacre,

1. Strehlow, I, p. 5. Cf. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 133 ; Gason, in Curr, II, p. 69.
2. V. in Howitt (*Nat. Tr.*, p. 482), cazul unui mura-mura considerat a fi spiritul unor izvoare termale.
3. *North. Tr.*, pp. 313-314 ; Mathews, *Journ. of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 351. La dieri, există un Mura-mura a cărui funcţie constă în a aduce ploaia (Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 798-799).
4. Roth, *Superstition* etc., § 67. Cf. Dawson, p. 58.
5. Strehlow, I, pp. 2 şi urm.
6. A se vedea *supra*, pp. 230-231.
7. *North. Tr.*, cap. VII.

instrumentele de cult, membrii clanului, animalele din specia totemică. Ele încarnează toată religiozitatea răspîndită în trib şi în lume, şi de aceea li se atribuie puteri sensibil superioare celor de care se bucură sufletele oamenilor de rînd. De altfel, chiar şi timpul amplifică şi accentuează caracterul sacru al lucrurilor. Un churinga foarte vechi inspiră mult mai mult respect şi se presupune că are mai multe virtuţi decît unul nou[1]. Sentimentele de veneraţie pe care le-a inspirat generaţii de-a rîndul celor ce l-au mînuit s-au acumulat în el. Din acelaşi motiv, personajele care, de secole, fac obiectul unor mituri ce se transmit cu veneraţie pe cale orală, şi sînt puse periodic în scenă prin intermediul riturilor, nu se putea să nu capete în imaginaţia populară un loc cu totul aparte.

Cum se face însă că, în loc să rămînă în afara graniţelor societăţii, ele au sfîrşit prin a face parte din ea ? Pentru că fiecare individ este dublul unui strămoş. Or, cînd două fiinţe sînt în asemenea grad înrudite, ele sînt concepute în mod firec ca solidare ; din moment ce au o aceeaşi natură, tot ce o afectează pe una trebuie, după toate aparenţele, să o afecteze în chip necesar şi pe cealaltă. Ansamblul strămoşilor mitici este astfel legat de societatea celor vii printr-o legătură de tip moral. Li s-au atribuit şi unora şi celorlalţi aceleaşi interese şi pasiuni ; au fost consideraţi ca un fel de asociaţi. Doar că, întrucît cei dintîi aveau un rang mai înalt decît ceilalţi, asocierea a căpătat în mentalitatea publică forma unui raport între inferiori şi superiori, între patroni şi clienţi, între binefăcători şi persoane ajutorate. Aşa a luat naştere ciudata noţiune de geniu tutelar asociat fiecărui individ în parte.

Modul în care a luat naştere legătura strămoşului nu numai cu oamenii, dar şi cu lucrurile, este mai puţin lesne de stabilit ; căci, la prima vedere, este greu de spus ce relaţie poate exista între un personaj de acest tip şi un arbore sau o stîncă. O informaţie pe care i-o datorăm lui Strehlow ne oferă însă o soluţie cel puţin acceptabilă pentru problema noastră.

Stîncile şi arborii nu sînt situaţi la întîmplare pe teritoriului tribal, ci sînt masaţi mai ales în jurul unor sanctuare care adăpostesc churinga clanului, denumite, după Spencer şi Gillen, ertnatulunga, iar după Strehlow, arknanaua[2]. Respectul cu care sînt înconjurate respectivele locuri este binecunoscut, o dovadă în acest sens constituind faptul că instrumentele cele mai preţioase de cult sînt păstrate acolo. Fiecare dintre ele emană sfinţenia. Din acest motiv, arborii şi stîncile din împrejurimi sînt considerate sacre : este interzis să fie distruse sau deteriorate, iar orice agresiune la adresa lor este socotită un sacrilegiu. În realitate, caracterul sacru trebuie pus pe seama unui fenomen banal de contagiune psihică, dar, pentru a-l accepta, indigenul este obligat să admită că diversele obiecte se află în

1. Spencer şi Gillen, *North. Tr.*, p. 277.
2. Strehlow, I, p. 5.

legătură cu fiinţele în care el vede sursa oricărei forţe religioase, adică strămoşii din Alcheringa. Astfel s-a format sistemul de mituri pe care l-am reprodus. S-a născut ideea că fiecare ertnatulunga însemna locul unde un grup de strămoşi se cufundase în pămînt. S-a considerat că tumuluşii şi arborii de deasupra reprezintă trupul lor. Cum sufletul păstrează însă un soi de afinitate cu trupul în care a sălăşluit, s-a ajuns în chip natural la convingerea că sufletele ancestrale continuau să frecventeze, de preferinţă, acele locuri unde învelişul lor material mai dăinuia încă. Prin urmare, au fost situate în arbori, stînci, ochiuri de apă. Astfel încît, deşi continuau să se ocupe de supravegherea unui individ anume, fiecare dintre ele s-a transformat într-un soi de *genius loci*[1], a cărui funcţie o îndeplineşte.

Odată elucidate, aceste concepţii ne ajută să înţelegem o formă de totemism pe care am fost siliţi să o lăsăm neexplicată pînă în prezent : totemismul individual.

Un totem individual se defineşte în special prin următoarele două caracteristici : 1. este o fiinţă cu înfăţişare vegetală sau animală, avînd drept funcţie protejarea individului ; 2. soarta individului şi a patronului său sînt strîns legate : tot ceea ce-l afectează pe cel de-al doilea se comunică prin simpatie şi celui dintîi. Or, aceeaşi definiţie se aplică şi spiritelor ancestrale despre care a fost deja vorba. Şi ele se trag, cel puţin în parte, din regnul animal sau vegetal. Şi ele sînt genii tutelare. În fine, o legătură de simpatie îl leagă pe fiecare individ de strămoşul său protector. Într-adevăr, arborele nanja, trupul mistic al strămoşului nu poate fi distrus, fără ca omul să nu se simtă ameninţat. Este adevărat că, în prezent, credinţa îşi pierde din forţă. Totuşi Spencer şi Gillen au mai observat-o încă şi, în orice caz, ei consideră că odinioară era generalizată[2].

Regăsim identitatea celor două concepţii pînă în cele mai mici amănunte. Sufletele ancestrale sălăşluiesc în arborii sau stîncile sacre. La fel, populaţia euahlayi crede că spiritul animalului care serveşte de totem individual ar sălăşlui într-un arbore sau într-o piatră[3]. Arborele sau piatra sînt sacre : cu excepţia proprietarului

---

1. Este la fel de adevărat că există arbori şi stînci nanja care nu sînt situaţi în vecinătatea unui ertnatulunga, ci sînt răspîndiţi în diverse puncte ale teritoriului. Se spune că ei corespund locurilor în care un strămoş izolat a dispărut sub pămînt, şi-a pierdut un membru, i s-a scurs sîngele sau a uitat un churinga care s-a transformat fie în arbore, fie în stîncă. Dar asemenea amplasamente totemice nu au decît o importanţă secundară ; Strehlow le numeşte *kleinere Totemplätze* (I, pp. 4-5). Putem deci presupune că au dobîndit această proprietate prin analogie cu centrele totemice principale. Arborii şi stîncile care, dintr-un motiv sau altul, aminteau de cei din vecinătatea unor ertnatulunga, au inspirat sentimente analoge şi, prin urmare, mitul format în jurul celor din urmă s-a extins la cele dintîi.
2. *Nat. Tr.*, p. 139.
3. Parker, *The Euahlayi*, p. 21. În general, arborele folosit în acest scop figurează printre subtotemurile individului. Alegerea se explică prin aceea că, făcînd parte din aceeaşi familie cu individul în cauză, trebuie să fie mai dipuse a-i oferi asistenţă (*Ibid.,* p. 29).

totemului, nimeni nu are dreptul să le atingă. Mai mult, dacă este vorba de piatră sau de o stîncă, interdicţia este absolută[1]. Rezultă că este vorba de adevărate locuri de refugiu.

În fine, am văzut că sufletul individual nu reprezintă decît un alt aspect al sufletului ancestral ; în formularea lui Strehlow, acesta serveşte într-o oarecare măsură drept al doilea eu[2]. În acelaşi sens, Mrs. Parker arată că, la euahlayi, totemul individual, numit Yunbeai, serveşte individului drept *alter ego* : «Sufletul omului se află în Yunbeai, iar sufletul Yunbeai este în el»[3]. În fond, în cele două trupuri se află un acelaşi suflet. Înrudirea dintre cele două noţiuni este atît de strînsă, încît ele sînt uneori exprimate printr-un acelaşi termen. Aşa se întîmplă în Melanezia şi în Polinezia : *atai* în insula Mota, *tamaniu* în insula Aurora, *talegia* în Motlaw desemnează în acelaşi timp sufletul unui individ şi totemul său personal[4]. Este şi cazul termenului *aitu* în Samoa[5]. Ceea ce înseamnă că totemul individual nu este decît forma exterioară şi vizibilă a eului, a personalităţii, al cărei suflet constituie forma invizibilă şi interioară[6].

Astfel încît totemul individual posedă toate caracteristicile esenţiale ale strămoşului protector şi îndeplineşte acelaşi rol ; înseamnă că are o aceeaşi origine şi izvorăşte din aceeaşi idee.

Într-adevăr, şi unul şi celălalt presupun dedublarea sufletului. Ca şi strămoşul, totemul este sufletul individului, dar exteriorizat şi investit cu puteri superioare celor care se consideră că le-ar poseda în interiorul organismului. Or, dedublarea reprezintă produsul unei necesităţi de ordin psihologic : ea nu face decît să exprime natura sufletului care, cum am văzut, este dublă. Într-un anume sens, ea ne aparţine : exprimă personalitatea noastră. Dar, în acelaşi timp, se află în afara noastră, din moment ce nu constituie decît prelungirea în noi a unei forţe religioase exterioară nouă. Nu ne putem identifica în totalitate cu ea, din moment ce îi atribuim o excelenţă şi o demnitate prin care se ridică deasupra noastră şi deasupra individualităţii noastre empirice. Prin urmare, există în noi o latură pe care avem tendinţa de a o proiecta în exterior. Un asemenea mod de a ne concepe este atît de înrădăcinat în însăşi natura noastră, încît nu-i putem scăpa, nici chiar atunci cînd încercăm să ne concepem în afara oricărui simbol religios. Conştiinţa noastră morală este nucleul în jurul căruia s-a format noţiunea de suflet ; şi totuşi, cînd ni se adresează, are asupra noastră efectul unei puteri exterioare şi superioare ce ne dictează regulile şi ne judecă, dar care ne şi ajută şi susţine. Cînd este de partea noastră, ne simţim mai puternici în faţa încercărilor vieţii, mai siguri că le vom învinge,

1. Parker, *The Euahlayi*, p. 36.
2. Strehlow, II, p. 81.
3. Parker, *op. cit.*, p. 21.
4. Codrington, *The Melanesians*, pp. 249-253.
5. Turner, *Samoa*, p. 17.
6. Sînt chiar termenii folosiţi de Codrington (p. 251).

tot aşa cum australianul, încrezător în strămoşul sau în totemul său personal, se simte mai plin de curaj în faţa duşmanilor[1]. Există, prin urmare, un element obiectiv la baza acestor diferite concepţii, fie că este vorba de acel *genius* roman, de totemul individual sau de strămoşul din Alcheringa ; de aceea au şi supravieţuit ei în diverse forme pînă în zilele noastre. Totul se petrece ca şi cum am avea într-adevăr două suflete ; unul, care se află în noi, sau, mai degrabă, care este noi ; celălalt, care se află deasupra noastră, şi a cărui funcţie este de a-l controla şi de a-l asista pe cel dintîi. Frazer considera că în totemul individual există un suflet exterior ; dar mai credea şi că această exterioritate rezulta dintr-un artificiu şi dintr-o viclenie magică. În realitate, era implicată în constituirea ideii de suflet[2].

II

Spiritele de care ne-am ocupat sînt în mod esenţial binefăcătoare. Li se întîmplă, fără îndoială, să recurgă la pedepse severe dacă individul nu se comportă cum se cuvine cu ele[3] ; dar funcţia lor nu constă în a face rău.

Totuşi, prin el însuşi, spiritul poate servi atît răul, cît şi binele. De aceea, faţă cu spiritele auxiliare şi tutelare, s-a constituit în chip

1. Legăturile strînse dintre suflet, geniul protector şi conştiinţa morală a individului sînt deosebit de evidente la unele populaţii din Indonezia. «Unul din cele şapte suflete ale unui tobabatak este îngropat împreună cu placenta ; sălăşluind de preferinţă în ea, o poate totuşi părăsi pentru a-l avertiza pe individ sau pentru a-şi manifesta mulţumirea cînd acesta se comportă bine. Prin urmare, joacă, din acest punct de vedere, rolul de conştiinţă morală. Totuşi, avertismentele sale nu privesc doar domeniul faptelor morale. Este denumit fratele mai tînăr al sufletului, tot aşa cum se consideră că placenta joacă rolul unui mezin. În vreme de război, îi inspiră bărbatului curajul de a înfrunta duşmanul» (Warneck, *Der bataksche Ahnen und Geisterkult* in *Allg. Missionszeitschrift*, Berlin, 1904, p. 10. Cf. Kruijt, *Het Animisme in den indischen Archipel,* p. 25).
2. Ar mai trebui să cercetăm de unde provine faptul că, începînd cu un anumit moment al evoluţiei, dedublarea sufletului a căpătat mai degrabă forma unui totem individual decît a strămoşului protector. Problema are, poate, un interes mai mult etnografic decît sociologic. Iată totuşi cum ne putem reprezenta modalitatea în care a avut loc, după toate aparenţele, substituirea.
   Probabil că totemul individual a jucat iniţial un rol pur şi simplu complementar. Indivizii care voiau să dobîndească puteri superioare celor ale vulgului nu s-au mulţumit, şi nici nu se puteau mulţumi, cu simpla protecţie a strămoşului ; au căutat deci un alt auxiliar de acelaşi tip. Astfel încît, la euahlayi, magicienii sînt singurii care posedă sau care pot procura totemuri individuale. Cum, în plus, fiecare dintre ei are un totem colectiv, rezultă că posedă mai multe suflete. Dar această pluralitate de suflete nu are nimic surprinzător : este condiţia unei eficacităţi superioare.
   Doar că, odată ce totemismul colectiv a pierdut teren şi, în consecinţă, concepţia de strămoş protector a început să fie dată uitării, dubla natură a sufletului – în care se credea în continuare – a trebuit reprezentată într-o altă manieră. Subzista ideea că în afara sufletului individual exista un altul, cu misiunea de a veghea asupra celui dintîi. Din moment ce această forţă protectoare nu mai era desemnată prin naştere, s-a considerat ca fiind naturală folosirea, pentru a-l descoperi, a unor mijloace analoge celor de care se serveau magicienii pentru a intra în legătură cu forţele al căror concurs îl obţinuseră.
3. V. de exemplu Strehlow, II, p. 82.

natural o clasă de genii rele care le-au permis oamenilor să-şi explice neplăcerile permanente de pe urma cărora au de suferit, coşmarele[1], bolile[2], vîrtejurile şi furtunile[3] etc. Ceea ce nu înseamnă că mizeriile omeneşti ar fi părut prea anormale pentru a putea fi explicate altfel decît prin recurgerea la forţele supranaturale ; dar toate forţele erau gîndite pe atunci într-o formă religioasă. Se considera că izvorul vieţii se afla într-un principiu religios ; era deci logic ca toate evenimentele care tulbură viaţa sau care o distrug să fie raportate la un principiu de acelaşi tip.

Aceste spirite nocive par a fi fost concepute după acelaşi model ca geniile binefăcătoare la care ne-am referit. Ele sînt reprezentate sub înfăţişare animală sau jumătate animală şi jumătate omenească[4] ; dar se manifestă şi tendinţa, naturală, de a li se atribui dimensiuni enorme şi un aspect respingător[5]. Ca şi în cazul sufletelor strămoşilor, se consideră că locuiesc în arbori, stînci, ochiuri de apă, peşteri subterane[6]. Unele sînt reprezentate ca sufletele unor persoane care au trăit cîndva o viaţă terestră[7]. Referindu-se cu precădere la arunta, Spencer şi Gillen insistă asupra faptului că geniile rele, cunoscute sub numele de Oruncha, sînt fiinţe din Alcheringa[8]. Printre personajele epocii fabuloase existau, într-adevăr, diverse temperamente : unele aveau instincte crude şi răutăcioase, pe care continuă să le manifeste[9] ; altele aveau prin natura lor o constituţie bicisnică, fiind slabe şi descărnate. De aceea, cînd s-au cufundat în pămînt, stîncile nanja cărora le-au dat naştere au fost considerate drept focare de influenţe periculoase[10].

Doar că ele se deosebesc de congenerii lor, eroii din Alcheringa, prin caracteristici speciale. Nu se reîncarnează ; nu există nimeni care să le reprezinte printre cei vii ; sînt lipsite de posteritate omenească[11]. Cînd, după anumite semne, se crede că un copil este

---

1. Wyatt, *Adelaide and Encounter Bay Tribes*, in Woods, p. 168.
2. Taplin, *The Narrinyeri*, pp. 62-63 ; Roth, *Superstiton* etc., § 116 ; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 356, 358 ; Strehlow, pp. 11-12.
3. Strehlow, I, pp. 13-14 ; Dawson, p. 49.
4. Strehlow, I, pp. 11-14 ; Eylmann, pp. 182, 185 ; Spencer şi Gillen, *North. Tr.*, p. 211 ; Schürmann, *The Aborig. Tr. of Port Lincoln* in Woods, p. 239.
5. Eylmann, p. 182.
6. Mathews, *Journ. of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 345 ; Fison şi Howitt, *Kamilaroi a. Kurnai*, p. 467 ; Strehlow, I, p. 11.
7. Roth, *Superstition* etc., § 115 ; Eylmann, p. 190.
8. *Nat. Tr.*, pp. 390-391. Strehlow denumeşte spiritele rele *Erintja* ; termenul este în mod evident echivalent cu Oruncha. Există totuşi o diferenţă în modalitatea în care ne sînt prezentate. După Spencer şi Gillen, spiritele Oruncha ar fi mai degrabă viclene decît rele ; mai mult (p. 328), populaţiile arunta nu ar cunoaşte spirite funciarmente răuvoitoare. Din contra, Erintja, invocate de Strehlow, au drept funcţie de bază producerea răului. De altminteri, după unele mituri consemnate chiar de Spencer şi Gillen (*Nat. Tr.*, p. 390), rezultă că ei ar fi înfrumuseţat oarecum fizionomia spiritelor Oruncha : ei erau la orgine un soi de căpcăuni (*Ibid.*, p. 331).
9. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 390-391.
10. *Ibid.*, p. 551.
11. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 326-327.

produsul lor, este condamnat la moarte deîndată ce s-a născut[1]. Pe de altă parte, nu ţin de nici un centru totemic determinat ; se situează în afara cadrelor sociale[2]. Prin toate aceste trăsături, sînt forţe mai mult magice decît religioase. Într-adevăr, ele au de-a face mai curînd cu magicienii ; lor le datorează ei puterile.[3] Am ajuns astfel în punctul în care lumea religiei se termină şi unde începe cea a magiei ; cum aceasta din urmă nu priveşte cercetarea noastră, nu avem intenţia să continuăm o asemenea direcţie de investigare[4].

III

Apariţia noţiunii de spirit marchează un progres important în individualizarea forţelor religioase.

Totuşi, fiinţele spirituale despre care a fost vorba pînă acum nu sînt încă personaje secundare. Sînt fie genii răufăcătoare care ţin de magie mai curînd decît de religie ; fie, anexate unui individ şi unui loc determinat, nu-şi pot face simţită influenţa decît într-un cerc cu o rază foarte restrînsă. Prin urmare, nu pot face decît obiectul unor rituri private şi locale. Însă, odată ce s-a constituit ideea de spirit, ea s-a extins în chip firesc la sferele mai înalte ale vieţii religioase şi astfel au luat naştere personalităţi mitice de un ordin superior.

Dacă ceremoniile specifice fiecărui clan diferă unele de celelalte, nu înseamnă că nu fac parte dintr-o aceeaşi religie ; de aceea şi există între ele un anume număr de similitudini esenţiale. Din moment ce clanurile nu sînt decît fracţiunile unuia şi aceluiaşi trib, unitatea tribului nu poate să nu se facă simţită în diversitatea cultelor particulare. Într-adevăr, nu există grup totemic care să nu posede churinga sau *bull-roarers*, folosite peste tot în mod similar. Organizarea tribului în fratrii, în clase matrimoniale, în clanuri, interdicţiile exogamice care-i sînt asociate, constituie adevărate instituţii tribale. Toate ceremoniile de iniţiere cuprind unele practici fundamentale, cum ar fi extracţia unui dinte, circumcizia, subincizia etc., care nu variază în cadrul aceluiaşi trib odată cu totemurile. În această privinţă, uniformizarea s-a statornicit cu atît mai uşor cu cît iniţierea are totdeauna loc în prezenţa întregului trib sau, cel puţin,

1. Strehlow, I, p. 14. În cazul a doi gemeni, primul născut este considerat a fi fost conceput în acest mod.
2. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 327.
3. Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 358, 381, 385 ; Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 334 ; *North. Tr.*, pp. 501, 530.
4. Cum în puterea magicianului stă fie să provoace boala, fie să o vindece, pe lîngă spiritele magice al căror rol este de a face răul, există uneori altele, a căror funcţie este de a preveni sau de a neutraliza reaua influenţă a celor dintîi. Întîlnim un astfel de caz în *North. Tr.*, pp. 501-502. Faptul că, la arunta, şi unele şi celelalte poartă acelaşi nume demonstrează că natura celor din urmă este, ca şi a celor dintîi, magică. În consecinţă, avem de-a face cu diferitele aspecte ale uneia şi aceleiaşi puteri magice.

în prezenţa unei adunări la care au fost convocate diversele clanuri. Lucru explicabil prin aceea că iniţierea are drept obiect introducerea neofitului nu numai în viaţa religioasă a clanului în care s-a născut, ci şi în cea a întregului trib ; prin urmare, este necesar ca diversele aspecte ale religiei tribale să fie reprezentate în faţa lui şi să se perinde, ca să spunem aşa, prin faţa ochilor săi. Astfel se afirmă cel mai bine unitatea morală şi religioasă a tribului.

În fiecare societate există deci un anumit număr de rituri care se deosebesc de toate celelalte prin omogenitatea şi generalitatea lor. O concordanţă atît de remarcabilă nu se putea explica decît printr-o unitate originară. S-a imaginat deci că fiecare grup de rituri similare fusese instituit de unul şi acelaşi strămoş, care le-a revelat apoi întregului trib. La arunta, de exemplu, rolul este asumat de un strămoş al clanului Pisicii-sălbatice, numit Putiaputia[1], care i-ar fi învăţat pe oameni cum să fabrice churinga, precum şi utilizarea lor rituală ; la warramunga, se numeşte Murtu-murtu[2] ; la urabunna, Witurna[3] ; la kaitish, Atnatu[4] şi la kurnai, Tundun[5]. Triburile dieri de est, precum şi multe alte triburi[6], pun practicile de circumcizie pe seama a doi Mura-mura diferiţi, triburile arunta le pun pe seama unui erou din Alcheringa, aparţinînd totemului şopîrlei, numit Mangarkunjerkunja[7]. Aceluiaşi personaj îi sînt atribuite instituirea interdicţiilor matrimoniale şi organizarea socială aferentă, descoperirea focului, invenţia lăncii, a scutului, a bumerangului etc. De altfel, nu de puţine ori se întîmplă ca inventatorul obiectelor numite *bull-roarer* să fie considerat şi fondatorul riturilor de iniţiere[8].

Aceşti strămoşi speciali nu puteau fi aşezaţi pe un acelaşi nivel cu ceilalţi. Pe de o parte, sentimentele de veneraţie pe care le inspirau nu erau limitate la un clan, ci erau comune întregului trib. În plus, tot ceea ce era mai demn de stimă în civilizaţia tribală era pus pe seama lor. Din acest dublu motiv au devenit obiectul unei consideraţii cu totul speciale. Se spune, de exemplu, despre Atnatu că s-ar fi născut din cer, într-o epocă anterioară chiar vremurilor Alcheringa, că s-ar fi zămislit singur, atribuindu-şi numele pe care-l

1. Strehlow, I, p. 9. Putiaputia nu este, de altfel, singurul personaj de acest gen despre care ne relatează miturile arunta : unele secţiuni ale tribului dau un nume diferit eroului căruia îi atribuie aceeaşi origine. Nu trebuie să uităm că întinderea teritoriului ocupat de populaţiile arunta nu permite ca mitologia să fie perfect omogenă.
2. Spencer şi Gillen, *North. Tr.*, p. 493.
3. *Ibid.*, p. 498.
4. *Ibid.*, pp. 498-499.
5. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 135.
6. *Ibid.*, pp. 476 şi urm.
7. Strehlow, I, pp. 6-8. Opera lui Mangarkunjerkunja a fost continuată ulterior de alţi eroi ; căci, după o credinţă care nu este specifică doar pentru indigenii arunta, a venit o clipă cînd oamenii, corupîndu-se, au început să uite învăţăturile celor dintîi iniţiatori.
8. Este, de exemplu, cazul lui Atnatu (Spencer şi Gillen, *North. Tr.*, p. 153), al lui Witurna (*North. Tr.*, p. 498). Deşi Tundun nu a instituit riturile, el este însărcinat să-i conducă sărbătorirea (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 670).

poartă. Stelele sînt soţiile sau fiicele sale. Dincolo de cerul în care vieţuieşte există un alt cer şi un alt soare. Numele său este sacru şi nu trebuie pronunţat niciodată în faţa femeilor sau a neiniţiaţilor[1].

Oricare ar fi fost prestigiul de care se bucurau aceste personaje, în onoarea lor nu s-au instituit rituri speciale ; ele însele nu sînt nimic altceva decît nişte rituri personificate. Nu au altă raţiune de a fi decît aceea de a explica practicile existente ; nu reprezintă decît o altă faţetă a lor. Churinga este totuna cu strămoşul care l-a inventat ; şi unul şi celălalt poartă uneori acelaşi nume[2]. Cînd un *bull-roarer* zăngăne, se spune că se aude vocea strămoşului[3]. Dar cum fiecare dintre eroi se confundă cu cultul pe care se consideră că l-ar fi instituit, se crede că el este interesat de modalităţile sale de celebrare. Nu este satisfăcut decît dacă credincioşii se achită cu exactitate de îndatoririle lor ; îi pedepseşte pe cei care manifestă neglijenţă[4]. În consecinţă, este considerat în acelaşi timp ca un paznic al ritului şi ca fondator al său şi, din acest motiv, îi revine un rol de ordin moral[5].

IV

Şi totuşi, la australieni, această formaţie mitologică nu este şi cea mai elevată. Există cel puţin cîteva triburi care au ajuns la concepţia unui zeu, dacă nu unic, cel puţin suprem, căruia îi este atribuită o situaţie de superioritate în raport cu toate celelalte entităţi religioase.

Existenţa unei asemenea credinţe a fost semnalată de timpuriu de diverşi observatori[6] ; Howitt a contribuit însă cel mai mult la a-i stabili relativa generalitate. El a constatat prezenţa ei într-o arie geografică foarte întinsă, care cuprinde Statul Victoria, Noua Galie de Sud, extinzîndu-se chiar pînă în Queensland[7]. Un număr considerabil de triburi din acest spaţiu geografic cred în existenţa unei adevărate divinităţi tribale, al cărei nume diferă de la o regiune la alta. Cele mai des întîlnite sînt Bunjil sau Punjil[8], Daramulun[9], şi

1. *North. Tr.*, p. 499.
2. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 493 ; *Kamilaroi and Kurnai*, pp. 197 şi 267 ; Spencer şi Gillen, *North. Tr.*, p. 492.
3. V. de exemplu, *North. Tr.*, p. 499.
4. *North. Tr.*, pp. 338, 347, 499.
5. Este nu mai puţin adevărat că Spencer şi Gillen consideră că fiinţele mitice nu joacă nici un rol de ordin moral (*North. Tr.*, p. 493) ; ei atribuie însă termenului un sens prea îngust. Îndatoririle religioase sînt nişte îndatoriri : a veghea la modalităţile în care ele sînt îndeplinite ţine deci de morală, cu atît mai mult cu cît, pe atunci, morala avea un caracter exclusiv religios.
6. Faptul a fost observat, încă din 1845, de Eyre, *Journals* etc., II, p. 362 şi, înaintea sa, de Henderson, in *Observations on the Colonies of N. S. Wales and Van Diemen's Land*, p. 147.
7. *Nat. Tr.*, pp. 488-508.
8. La kulin, wotjobaluk sau woèworung (Victoria).
9. La yuin, ngarrigo sau wolgal (Noua Galie de sud).

Baiame[1]. Se constată însă şi prezenţa numelor Nuralie sau Nurelle[2], Kohin[3], Mungan-ngaua[4]. O concepţie similară apare şi în părţile vestice, la narrinyeri, unde marele zeu se numeşte Nurunderi sau Ngurrunderi[5]. Se pare că la dieri există, deasupra lui Mura-mura sau a strămoşilor obişnuiţi, un zeu care beneficiază de un soi de supremaţie[6]. În fine, contrar afirmaţiilor lui Spencer şi Gillen, cum că nu ar fi observat la arunta vreo credinţă într-o divinitate propriu-zisă[7], Strehlow susţine că această populaţie, precum şi triburile loritja, atribuie numele de Altjira unui «zeu bun» în adevăratul înţeles al cuvîntului[8].

Caracteristicile esenţiale ale personajului sînt peste tot aceleaşi. Este o fiinţă nemuritoare şi, în măsura în care nu decurge din nici o alta, chiar eternă. După ce a locuit o vreme pe pămînt, s-a înălţat – sau a fost înălţat – către cer[9], unde continuă să trăiască şi în prezent, înconjurat de familia sa ; i se atribuie în general una sau mai multe soţii, dar şi copii, fraţi[10], care, uneori, îl ajută în exercitarea funcţiilor sale. Datorită locului unde sălăşluieşte, este adesea identificat, ca şi toţi ai săi, cu diverse stele[11]. I se atribuie, de altfel, o putere asupra astrelor. El diriguieşte mersul soarelui şi al lunii[12], dîndu-le ordine[13]. Face să ţîşnească fulgerul din nori şi dezlănţuie

1. La kamilaroi, euahlayi (regiunea septentrională a Noii Galii de Sud) ; în partea centrală aceleaşi provincii, la wonghibon, wiradjuri.
2. La wiimbaio şi la triburile din Murray de Sud (Ridley, *Kamilaroi,* p. 137 ; Brough Smyth, I, p. 423 n., 431).
3. În triburile de pe rîul Herbert (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 498).
4. La kurnai.
5. Taplin, p. 55 ; Eylmann, p. 182.
6. Gason se referă, în pasajul deja citat, la acest Mura-mura suprem (Curr, II, p. 55).
7. *Nat. Tr.*, p. 246.
8. Între Baiame, Bunjil, Daramalun, pe de o parte, şi Altjira, de cealaltă, ar exista o diferenţă, şi anume că ultimul ar fi cu totul străin de problemele umanităţii ; nu el i-ar fi zămislit pe oameni şi nici nu ar manifesta vreun interes pentru faptele lor. Triburile arunta nu ar nutri pentru el nici iubire, nici teamă. Presupunînd că această concepţie ar fi fost observată şi analizată cu exactitate, este foarte greu de admis că ar fi primitivă ; căci dacă Altjira nu joacă nici un rol, nu explică nimic, nu serveşte la nimic, ce i-ar fi putut determina pe indigenii arunta să-l imagineze ? Poate că ar trebui să vedem în el un soi de Baiame care şi-ar fi pierdut vechiul prestigiu, un vechi zeu a cărui amintire ar fi pe cale de a se şterge. Sau poate că Strehlow a interpretat greşit mărturiile culese. După Eylmann, care nu este însă nici un observator competent şi nici foarte riguros, Altjira i-ar fi zămislit pe oameni (*op. cit.*, p. 184). De altminteri, triburile loritja cred că personajul cunoscut sub numele de Tukura, echivalentul lui Altjira din credinţele arunta, îndeplineşte el însuşi ceremoniile de iniţiere.
9. Pentru Bunjil, v. Brough Smyth, I, p. 417 ; pentru Baiame, Ridley, *Kamilaroi,* p. 136 ; pentru Daramulun, Howitt, *Nat. Tr.*, p. 495.
10. În ce priveşte componenţa familiei lui Bunjil, de exemplu, v. Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 128, 129, 489, 491 ; Brough Smyth, I, pp. 417, 423 ; pentru cea a lui Baiame, L. Parker, *The Euahlayi,* pp. 7, 66, 103 ; Howitt, *Nat. Tr.,* pp. 502, 585, 407 ; pentru cea a lui Nurunderi, Taplin, *The Narrinyeri,* pp. 57-58. Bineînţeles că există tot felul de variaţii în maniera în care sînt concepute familiile marilor zei. Cutare personaj este considerat cînd frate, cînd fiu. Numărul şi numele soţiilor variază de la o regiune la alta.
11. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 128.
12. Brough Smyth, I, pp. 430, 431.
13. *Ibid.*, I, p. 432 n.

trăsnetul[1]. Pentru că el este tunetul, aduce şi ploile[2] : lui i se adresează oamenii cînd este secetă sau cînd a plouat prea mult[3].

Este considerat un fel de creator : este numit părintele oamenilor şi se spune că el i-a zămislit. Conform unei legende care circula la Melbourne, Bunjil l-ar fi zămislit pe cel dintîi bărbat în modul următor. Mai întîi ar fi plămădit o statuetă din argilă ; apoi ar fi dansat în jurul ei de mai multe ori, suflîndu-i în nări. Statueta s-ar fi însufleţit şi ar fi început să meargă[4]. După un alt mit, ar fi aprins soarele ; atunci pămîntul s-ar fi încălzit, dînd naştere oamenilor[5]. Concomitent cu oamenii[6], acest personaj divin ar fi zămislit animalele, arborii[7] ; lui i se datorează toate artele vieţii, mînuirea armelor, limbajul, riturile tribale[8]. Este binefăcătorul umanităţii. Şi astăzi încă, mai joacă rolul unui fel de Providenţe. El îi aprovizionează pe credincioşi cu tot ce este necesar traiului[9]. Se află în comunicare cu ei fie direct, fie prin intermediari[10]. Fiind în acelaşi timp şi paznicul moralei tribale, recurge la pedepse severe ori de cîte ori aceasta este încălcată[11]. Dacă e să ne luăm după unii observatori, după moarte, ar îndeplini chiar oficiul de judecător, deosebindu-i pe cei buni de cei răi şi tratîndu-i diferenţiat[12]. În orice caz, este adesea prezentat ca diriguitorul ţinutului morţilor[13] : el întîmpină sufletele cînd sosesc în lumea de dincolo[14].

Cum iniţierea constituie forma de bază a cultului tribal, riturile iniţierii îi sînt atribuite cu precădere ; el este figura lor centrală. De cele mai multe ori, este reprezentat printr-o imagine cioplită în scoarţa unui copac sau printr-un mulaj din argilă. Se dansează în juru-i ; se cîntă în cinstea sa ; i se adresează adevărate rugăciuni[15]. Li se explică tinerilor cine este personajul pe care îl închipuie imaginea ; li se spune numele lui secret, cel pe care femeile şi neiniţiaţii nu trebuie să-l ştie ; li se povesteşte istoria sa, rolul pe care tradiţia i-l atribuie în viaţa tribului. Alteori, oamenii înalţă mîinile către cer, acolo unde se consideră că sălăşluieşte, sau

1. Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 498, 538 ; Mathews, *J. of R. S. of N. S. Wales* XXXVIII, p. 343 ; Ridley, p. 136.
2. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 538 ; Taplin, *The Narrinyeri*, pp. 57-58.
3. L. Parker, *The Euahlayi*, p. 8.
4. Brough Smyth, I, p. 424.
5. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 492.
6. După unele mituri, Bunjil i-ar fi zămislit numai pe bărbaţi, nu şi pe femei. Originea femeilor este în acest caz pusă pe seama unui fiu-frate al său, Pallyan (Brough Smyth, I, pp. 417 şi 423).
7. Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 489, 492 ; Mathews, *J. of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 340.
8. L. Parker, *The Euahlayi,* p. 7 ; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 630.
9. Ridley, *Kamilaroi*, p. 136 ; L. Parker, *The Euahlayi*, p. 114.
10. L. Parker, *More Austr. Leg. Tales*, pp. 84-99, 90-91.
11. Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 495, 498, 543, 563, 564 ; Brough Smyth, I, p. 429 ; L. Parker, *The Euahlayi*, p. 79.
12. Ridley, p. 137.
13. L. Parker, *The Euahlayi,* pp. 90-91.
14. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 495 ; Taplin, *The Narrinyeri*, p. 58.
15. Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 538, 543, 553, 555, 556 ; Mathews, *Loc. cit.*, p. 318 ; L. Parker, *The Euahlayi*, pp. 6, 79, 80.

îndreaptă în aceeaşi direcţie fie armele, fie instrumentele rituale uzuale[1] ; este modalitatea de a intra în comunicare cu el. Prezenţa sa este simţită peste tot. Veghează asupra neofitului în timpul izolării sale în pădure[2]. Urmăreşte cu atenţie modul în care sînt celebrate ceremoniile. Cultul său este iniţierea. De aceea şi ţine el ca asemenea rituri să fie respectate cu deosebire : cînd se comit greşeli sau neglijenţe, le reprimă într-un mod înfricoşător[3].

De altminteri, autoritatea fiecăruia dintre zeii supremi nu se limitează doar la un singur trib, ci este recunoscută şi de triburile vecine. Bunjil este adorat în aproape tot Statul Victoria, Baiame într-o regiune apreciabilă din Noua Galie de Sud etc ; astfel se explică numărul redus al zeilor pentru o arie geografică relativ întinsă. Cultele al căror obiect îl fac au deci un caracter internaţional. Se întîmplă chiar ca aceste diverse mitologii să se amestece, să se combine prin împrumuturi reciproce. Astfel, cea mai mare parte dintre triburile care cred în Baiame admit şi existenţa lui Daramulun ; doar că i se acordă un rang mai mic. Pentru ele, el este fiul sau fratele lui Baiame, subordonat acestuia din urmă[4]. Credinţa în Daramulun este răspîndită, în diverse forme, în toată Noua Galie de Sud. Se pare deci că internaţionalismul religios nu constituie o particularitate a religiilor celor mai recente şi mai avansate. Încă de la începuturile istoriei, credinţele religioase manifestă tendinţa de a nu se închide într-o societate politică, riguros delimitată ; ele manifestă un soi de aptitudine naturală de a transgresa frontierele, răspîndindu-se şi internaţionalizîndu-se. Fără îndoială că au existat popoare şi epoci cînd această aptitudine spontană a fost contracarată de necesităţi sociale contrarii ; nu este însă cu nimic mai puţin reală şi, cum am văzut, foarte primitivă.

O asemenea concepţie i s-a părut lui Tylor a ţine de o teologie atît de elevată, încît a refuzat să vadă în ea altceva decît produsul unui import european : ar fi vorba de o idee creştină mai mult sau mai puţin denaturată[5]. A. Lang, din contra[6], o consideră autohtonă ; dar şi el admite că ea contrastează cu ansamblul credinţelor australiene, întemeindu-se pe cu totul alte principii, şi conchide că religiile din Australia sînt alcătuite din două sisteme eterogene, suprapuse, şi derivînd, în consecinţă, dintr-o dublă origine. Pe de o parte, ar exista ideile privind totemurile şi spiritele, care i-ar fi fost sugerate omului de spectacolul fenomenelor naturale. Dar, în acelaşi timp, printr-un soi de intuiţie a cărei natură rămîne

1. Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 498, 528.
2. Howitt, *Ibid.*, p. 493 ; L. Parker, *The Euahlayi,* p. 76.
3. L. Parker, *The Euahlayi*, p. 76 ; Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 493, 612.
4. Ridley, *Kamilaroi*, p. 153 ; L. Parker, *The Euahlayi*, p. 67 ; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 585 ; Mathews, *loc. cit.*, p. 343. Prin opoziţie cu Baiame, Daramulun este uneori reprezentat ca un spirit esenţialmente răuvoitor (L. Parker, *loc. cit.* ; Ridley, in Brough Smyth, II, p. 285).
5. *J. A. I.*, XXI, pp. 292 şi urm.
6. *The Making of Religion*, pp. 187-293.

neexplicată[1], inteligenţa omenească ar fi ajuns să conceapă un zeu unic, creator al lumii, legislator al ordinii morale. Lang consideră chiar că această idee era la origine mult mai purificată de elemente străine, mai ales în Australia, decît în civilizaţiile care i-au urmat imediat. Cu timpul, ar fi fost treptat mascată şi pusă în umbră de masa tot mai abundentă de superstiţii animiste şi totemice. Ar fi suferit astfel un soi de degenerescenţă progresivă pînă în ziua în care, sub influenţa unei culturi privilegiate, ar fi reuşit să se concentreze şi să se afirme din nou, cu o strălucire şi o claritate pe care nu o avea în principiu[2]. Faptele nu susţin însă nici ipoteza sceptică a lui Tylor şi nici interpretarea teologică a lui Lang.

În primul rînd, originea indigenă a ideilor privitoare la marele zeu tribal este în prezent stabilită. Ele au fost observate înainte ca influenţa misionarilor să aibă timpul necesar pentru a se face simţită[3]. Ceea ce nu înseamnă că trebuie să le punem pe seama vreunei revelaţii misterioase. Nu numai că nu derivă dintr-un alt izvor decît credinţele propriu-zis totemice, dar ele reprezintă, dimpotrivă, împlinirea lor logică şi în acelaşi timp forma lor cea mai înaltă.

Într-adevăr, am văzut că noţiunea de strămoşi mitici este implicată de chiar principiile pe care se întemeiază totemismul ; fiecare strămoş este o fiinţă totemică. Or, dacă marii zei le sînt fără doar şi poate superiori, între cele două categorii nu există totuşi numai diferenţe de grad ; trecerea de la una la alta se face fără ruptură. Într-adevăr, un mare zeu este el însuşi un strămoş deosebit de important. Ni se vorbeşte adesea despre el ca despre un bărbat dotat, fără îndoială, cu puteri supraomeneşti, dar care a dus o viaţă întru totul omenească pe pămînt[4]. Este descris ca fiind un mare vînător[5],

1. Lang, *Ibid.*, p. 331. Lang se mărgineşte la a afirma că ipoteza sfîntului Pavel i se pare cea mai puţin defectuoasă (*the most unsatisfactory).*
2. Părintele Schmidt a reluat teza lui A. Lang în *Anthropos* (1908, 1909). Contrazicîndu-l pe Sidney Hartland, care criticase teoria lui Lang într-un articol din *Folk-lore* (vol. IX, pp. 290 şi urm.), intitulat *The «High Gods» of Australia*, părintele Schmidt încearcă să demonstreze că Baiame, Bunjil etc. sînt zei eterni, creatori, atotputernici, omniscienţi, păzitori ai ordinii morale. Nu vom interveni în această polemică, care ni se pare lipsită şi de interes şi de importanţă. Dacă acordăm diverselor adjective un sens relativizant, în armonie cu mentalitatea australiană, sîntem gata să ni le asumăm şi le-am şi folosit noi înşine. Din acest punct de vedere, atotputernic înseamnă cel ce are mai multă putere decît celelalte fiinţe sacre ; omniscient, cel ce vede lucrurile care scapă vulgului şi chiar şi marilor magicieni ; păzitor al ordinii morale, cel ce contribuie la respectarea regulilor moralei australiene, oricît de diferită ar fi ea de a noastră. Dar dacă acestor cuvinte li se conferă o semnificaţie pe care doar un idealist creştin le-o poate atribui, ni se pare inutil să discutăm o asemenea opinie situată la antipodul principiilor metodei istorice.
3. V. cu privire la această chestiune N. W. Thomas, *Baiame and Bell-bird. A note on Australian Religion*, in *Man*, 1905, nr 28. Cf. Lang, *Magic and Religion*, p. 25. Waitz susţinuse deja caracterul original al acestei concepţii în *Anthropologie d. Naturvölker*, pp. 796-798.
4. Dawson, p. 49 ; Meyer, *Encounter Bay Tribe*, in Woods, pp. 205, 206 ; Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 481, 491, 492, 494 ; Ridley, *Kamilaroi*, p. 136.
5. Taplin, *The Narrinyeri*, pp. 55-56.

un magician renumit[1], întemeietorul tribului[2]. Este cel dintîi bărbat[3]. O legendă îl reprezintă chiar sub trăsăturile unui bătrîn obosit, care se mişcă cu greutate[4]. Dacă la dieri a existat un zeu suprem numit Mura-mura, cuvîntul este semnificativ, căci desemnează clasa strămoşilor. Tot astfel, Nuralie, numele unui mare zeu al triburilor de pe malurile rîului Murray, este uneori folosit ca o expresie colectivă pentru ansamblul fiinţelor mitice pe care tradiţia le aşează la originea lucrurilor[5]. Aceste personaje sînt întru totul comparabile celor din Alcheringa[6]. Am întîlnit deja în Queensland un zeu numit Anjea sau Anjir, zămislitorul oamenilor, şi care pare a nu fi totuşi omul primordial[7].

Ceea ce, în gîndirea australienilor, a înlesnit trecerea de la pluralitatea geniilor ancestrale la ideea zeului tribal, este faptul că între aceste două extreme s-a intercalat un termen intermediar, care a servit de tranziţie : eroii civilizatori. Fiinţele fabuloase astfel denumite sînt, într-adevăr, simpli strămoşi, cărora mitologia le-a atribuit un rol eminent în istoria tribului, aşezîndu-i, din acest motiv, deasupra celorlalţi. Am văzut chiar că ei făceau parte în mod obişnuit din organizaţia totemică : Mangarkunjerkunja aparţine totemului Şopîrlei, iar Putiaputia totemului Pisicii sălbatice. Dar, pe de altă parte, funcţiile pe care se consideră că le îndeplinesc – sau că le-au îndeplinit – se aseamănă foarte bine cu cele care-i revin marelui zeu. Şi el este considerat a-i fi iniţiat pe oameni în artele civilizaţiei, a fi fost întemeietorul principalelor instituţii sociale, dezvăluitorul marilor ceremonii religioase pe care le controlează. Este considerat părintele oamenilor, însă mai curînd pentru a-i fi fabricat, decît pentru a-i fi zămislit ; Mangarkunjerkunja a procedat însă în acelaşi fel. Înaintea lui, nu existau oameni, ci doar mase de carne informă, în care membrele şi chiar indivizii nu erau separaţi unii de alţii. El a sculptat această materie primă, extrăgînd fiinţele propriu-zis umane[8]. Între un asemenea mod de fabricaţie şi cel pe care un mit – la care ne-am referit deja – îl pune pe seama lui Bunjil, deosebirile sînt de ordinul nuanţelor. Faptul că uneori se stabileşte un raport de filiaţie între cele două tipuri de figuri demonstrează legătura care le uneşte. La kurnai, Tundun, eroul *bull-roarer* este fiul marelui zeu Mungan-ngaua[9].

1. L. Parker, *More Austr. Leg. Tales*, p. 94.
2. Taplin, *Ibid.*, p. 61.
3. Brough Smyth, I, pp. 425-427.
4. Taplin, *Ibid.*, p. 60.
5. «Lumea a fost creată de fiinţe denumite Nuralie ; aceste fiinţe, care existau de multă vreme, aveau unele înfăţişarea unui corb, altele a unui şoim» (Brough Smyth, I, pp. 423-424).
6. «Byamee, susţine Mrs. L. Parker, este pentru euahlayi ceea ce înseamnă Alcheringa pentru arunta» (*The Euahlayi*, p. 6).
7. V. *supra*, p. 240.
8. Într-un alt mit, reprodus de Spencer şi Gillen, un rol întru totul analog este îndeplinit de două personaje care sălăşluiesc în cer şi care poartă numele de Ungambikula (*Nat. Tr.*, pp. 388 şi urm.).
9. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 493.

La euahlayi, Daramulun, fiul sau fratele lui Baiame este totuna cu Gayandi, echivalentul lui Tundun la triburile kurnai[1].

Din toate aceste fapte nu trebuie desigur să deducem că marele zeu nu ar fi nimic mai mult decît un erou civilizator. Există cazuri cînd cele două personaje sînt categoric diferenţiate. Dar dacă ele nu se confundă, sînt, cel puţin, înrudite. De aceea se întîmplă să fie destul de dificil de diferenţiat ; unele pot fi lesne clasificate într-o categorie sau alta. Astfel, am vorbit despre Atnatu ca despre un erou civilizator ; dar el este aproape un mare zeu.

Noţiunea de zeu suprem depinde într-aşa o măsură de ansamblul credinţelor totemice încît le mai poartă încă amprenta. Am văzut că Tundun este un erou divin foarte apropiat de divinitatea tribală ; or, la kurnai, acelaşi cuvînt înseamnă totem[2]. Tot astfel, la arunta, Altjira este numele marelui zeu ; este şi numele totemului matern[3]. Dar mai este ceva ; un anumit număr de mari zei au un aspect vădit totemic. Daramulun este un şoim[4], iar mama sa este un emu[5]. Baiame este şi el reprezentat sub înfăţişarea unui emu[6]. La triburile arunta, însuşi Altjira are picioare de emu[7]. Înainte de a fi numele unui mare zeu, Nuralie îi desemna, cum am văzut, pe strămoşii întemeietori ai tribului ; or, o parte din ei erau corbi, iar cealaltă şoimi[8]. După Howitt[9], Bunjil apare totdeauna sub înfăţişare omenească ; totuşi, acelaşi termen este folosit pentru a denumi totemul unei fratrii, a Şoimului. Cel puţin unul dintre fiii lui este unul dintre totemurile care cuprind fratria căreia i-a dat sau împrumutat propriu-i nume[10]. Fratele său este Pallyan, liliacul ; or liliacul serveşte drept totem sexual pentru bărbaţii din numeroase triburi din Victoria[11].

Putem continua precizînd şi mai mult raporturile dintre marii zei şi sistemul totemic. Ca şi Bunjil, Daramulun este un şoim şi se ştie că, la un mare număr de triburi de Sud-Est, acest animal reprezintă un totem de fratrie[12]. Cum am arătat, Nuralie pare a fi reprezentat iniţial termenul colectiv care desemna fie şoimi, fie

1. L. Parker, *The Euahlayi*, pp. 67, 62-66. Pentru că marele zeu se află în legătură strînsă cu *bull-roarer*, este identificat cu tunetul ; huruitul provocat de acest instrument ritual este asimilat cu bubuitul tunetului.
2. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 135. Cuvîntul care înseamnă totem este ortografiat de Howitt *thundung*.
3. Strehlow, I, pp. 1-2, şi II, p. 59. Ne amintim că, după cît se pare, la arunta, totemul matern era iniţial totemul propriu-zis.
4. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 555.
5. *Ibid.*, pp. 546, 560.
6. Ridley, *Kamilaroi*, pp. 136, 156. Este astfel reprezentat în riturile de iniţiere la kamilaroi. După o altă legendă, ar fi o lebădă neagră (L. Parker, *More Austral. Leg. Tales*, p. 94).
7. Strehlow, I, p. 1.
8. Brough Smyth, I, pp. 423-424.
9. *Nat. Tr.*, p. 492.
10. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 128.
11. Brough Smyth, I, pp. 417-423.
12. V. *supra*, p. 107.

corbi, fără a-i diferenţia ; or, în triburile unde acest mit a fost observat, corbul serveşte drept totem uneia din cele două fratrii, iar şoimul, celeilalte[1]. Pe de altă parte, istoria legendară a marilor zei o aminteşte foarte mult pe cea a totemurilor de fratrie. Miturile şi, uneori, riturile comemorează luptele pe care fiecare dintre divinităţile cu pricina le-au dat împotriva unei păsări carnivore, asupra căreia au triumfat, nu fără dificultate însă. Bunjil, sau omul primordial, după ce l-a zămislit pe cel de-al doilea om, Karween, a intrat în conflict cu el, şi, în cursul unui fel de duel, l-a rănit grav şi l-a transformat în corb[2]. Cele două specii de Nuralie sînt prezentate ca două grupări duşmane care, iniţial, duceau un război fără de sfîrşit[3]. Baiame, la rîndul său, trebuie să lupte împotriva lui Mullian, şoimul canibal, care, de altfel, este totuna cu Daramulun[4]. Or, am văzut că şi între totemurile de fratrie există un fel de ostilitate constituţională. Acest paralelism sfîrşeşte prin a dovedi că mitologia marilor zei şi cea a totemurilor sînt strîns înrudite. Înrudirea va apărea şi mai evidentă dacă remarcăm că emulul zeului este, de obicei, corbul sau şoimul care constituie, în general, totemuri de fratrie[5].

Baiame, Daramulun, Nuralie, Bunjil par deci a fi într-adevăr totemuri de fratrie care au fost divinizate ; iată cum putem concepe că ar fi avut loc o asemenea apoteoză. Respectiva concepţie s-a elaborat, fără doar şi poate, în adunările care se ţin cu ocazia iniţierii : marii zei nu joacă un rol de o oarecare importanţă decît în cadrul acestor rituri, rămînînd străini de celelalte ceremonii religioase. Cum iniţierea constituie forma principală a cultului tribal, mitologia tribală nu putea lua naştere decît în astfel de circumstanţe. Am văzut deja cum ritul circumciziei şi cel al subinciziei manifestau tendinţa de a se personifica în mod spontan sub înfăţişarea eroilor civilizatori. Numai că ei nu exercitau nici o supremaţie, aflîndu-se pe picior de egalitate cu ceilalţi binefăcători legendari ai societăţii. Însă în cazurile în care tribul a căpătat un mai puternic sentiment de sine, sentimentul s-a încarnat în chip natural într-un personaj care-l simbolizează. Pentru a-şi explica lor înşile legăturile ce-i unesc unii de alţii, indiferent de clanul din care făceau parte, oamenii şi-au imaginat că aveau aceeaşi sorginte, că erau copiii unui aceluiaşi tată, căruia îi datorau existenţa, fără ca el să o fi datorat la rîndul său cuiva. Zeul iniţierii era gata desemnat pentru acest rol ; căci, după o expresie care revine deseori pe buzele indigenilor,

1. Este vorba despre triburile unde fratriile poartă numele Kilpara (Corb) şi Mukwara. Este ceea ce se explică chiar în mitul reprodus de Brough Smyth (I, pp. 423-424).
2. Brough Smyth, I, pp. 125-427. Cf. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 486 ; aici, Karween este identificat cu bîtlanul albastru.
3. Brough Smyth, I, p. 423.
4. Ridley, *Kamilaroi,* p. 136 ; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 585 ; Mathews, *J. of R. S.of N. S. Wales*, XXVIII (1984), p. 111.
5. V. *supra,* p. 140. Cf. Părintele Schmidt, *L'Origine de l'idée de Dieu*, in *Anthropos*, 1909.

inițierea are drept obiect să-i facă, să-i fabrice pe oameni. I s-a atribuit deci acestui zeu o putere creatoare și el a fost, din toate motivele amintite, investit cu un prestigiu care l-a așezat mult deasupra celorlalți eroi ai mitologiei. Aceștia din urmă au devenit subordonații, auxiliarii săi ; au fost investiți cu rangul de fii ai săi sau de frați mezini, precum Tundun, Gayandi, Karween, Pallyan etc. În sistemul religios al tribului existau însă și alte ființe sacre care ocupau un loc la fel de eminent : totemurile de fratrie. Acolo unde s-au menținut, se consideră că totemurile clanurilor se află sub dependența lor. Prin urmare, nu le lipsea nimic pentru a deveni la rîndul lor divinități tribale. În consecință, era natural să se instaureze o confuzie parțială între aceste două tipuri de figuri mitice ; așa se face că unul din cele două totemuri fundamentale ale tribului și-a împrumutat propriile-i trăsături marelui zeu. Dar cum trebuia explicat de ce doar unul din ei a cucerit o demnitate de la care celălalt era exclus, s-a presupus că cel din urmă, la capătul unei lupte împotriva rivalului său, învinsese și că fusese înlăturat în urma înfrîngerii. Ideea a fost cu atît mai lesne admisă, cu cît se afla în acord cu ansamblul mitologiei : totemurile de fratrie sînt unanim considerate ca dușmănindu-se.

Un mit observat de Mrs. Parker la euahlayi[1] poate confirma o asemenea explicație, în măsura în care nu face decît să o traducă într-o formă figurată. Se povestește că, în acest trib, totemurile nu reprezentau inițial decît numele date diferitelor părți din trupul lui Baiame. Clanurile ar fi, într-un anume sens, fragmente ale trupului divin. Nu este oare un alt mod de a afirma că marele zeu este sinteza tuturor totemurilor și, prin urmare, personificarea unității tribale ?

Dar el a căpătat în același timp și un caracter internațional. Într-adevăr, membrii tribului căruia îi aparțin tinerii inițiați nu sînt singurii care asistă la ceremoniile de inițiere ; reprezentanții triburilor vecine sînt convocați în mod special la aceste sărbători, un fel de tîrguri internaționale, în același timp religioase și laice[2]. Credințele elaborate în mediile sociale cu o asemenea componență nu pot rămîne patrimoniul exclusiv al unei singure naționalități. La întoarcere, străinul căruia i-au fost revelate le transmite, la rîndul său, tribului natal ; și cum este obligat, mai devreme sau mai tîrziu, să le invite la rîndul său pe fostele lui gazde, de la o societate la alta au loc schimburi continue de idei. Astfel a luat naștere o mitologie internațională în care marele zeu a ajuns în chip natural să joace rolul unui element esențial, din moment ce ea își are originea în

---

1. *Op. cit.*, p. 7. La acest popor, soția principală a lui Baiame este considerată mama tuturor totemurilor, fără însă să aparțină vreunuia dintre ele (*Ibid.*, pp. 7 și 78).
2. V. Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 511-512, 513, 602 și urm. Mathews, *J. of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 270. La sărbătorile de inițiere sînt invitate nu numai triburile cu care s-a stabilit un *connubium* în regulă, dar și cele cu care au avut disensiuni ; cu această ocazie, se organizează un fel de vendetta pe jumătate ceremonioasă și pe jumătate serioasă.

riturile de iniţiere personificate de el prin chiar natura funcţiei sale. Numele său a trecut deci dintr-o limbă în alta, odată cu reprezentările care-l priveau. Faptul că numele fratriilor sînt îndeobşte comune unor triburi foarte diferite unele de altele a fost de natură să înlesnească această răspîndire. Internaţionalismul totemurilor de fratrie a deschis calea internaţionalismului marelui zeu.

V

Iată-ne ajunşi pe culmea cea mai înaltă la care s-a ridicat vreodată totemismul. Este punctul în care întîlneşte şi pregăteşte religiile care îi vor urma, ajutîndu-ne să le înţelegem. Dar, în acelaşi timp, această noţiune culminantă se leagă neîncetat de credinţele mai puţin cizelate pe care le-am analizat în primul rînd.

Într-adevăr, marele zeu tribal nu este altceva decît un spirit ancestral care a sfîrşit prin a cuceri un loc eminent. Spiritele ancestrale nu sînt altceva decît entităţi zămislite după imaginea sufletelor individuale, a căror geneză sînt destinate să o oglindească. La rîndul lor, sufletele nu reprezintă decît forma dobîndită prin individualizarea în trupurile particulare a forţelor impersonale care se află la baza totemismului. Unitatea sistemului îi egalează complexitatea.

În această operă de elaborare, ideea de suflet a jucat, fără îndoială, un rol important : prin ea a fost introdusă în domeniul religios ideea de personalitate. Ceea ce nu înseamnă, cum susţin teoreticienii animismului, că ea ar conţine în germene întreaga religie. Mai întîi, ea presupune anterioritatea noţiunii de *mana*, sau de principiu totemic, constituind o modalitate particulară a sa. Apoi, cu toate că spiritele şi zeii nu puteau fi concepuţi înaintea sufletului, ei sînt totuşi altceva decît simple suflete omeneşti, eliberate prin moarte ; altminteri, de unde le-ar proveni puterile supraomeneşti ? Ideea de suflet a servit doar la orientarea imaginaţiei mitologice într-o nouă direcţie, sugerîndu-i construcţii de un alt tip. Dar materia acestor construcţii nu a fost împrumutată de la reprezentarea sufletului, ci de la rezervorul de forţe anonime şi difuze care constituie fondul primitiv al religiilor. Crearea personalităţilor mitice nu a reprezentat decît un alt mod de a gîndi aceste forţe esenţiale.

Cît despre noţiunea de mare zeu, ea se datorează în întregime unui sentiment al cărui rol l-am observat deja în geneza celor mai specifice credinţe totemice : este vorba de sentimentul tribal. Într-adevăr, am văzut că totemismul nu constituia opera izolată a clanurilor, ci se elabora întotdeauna în sînul unui trib care avea, într-o măsură oarecare, conştiinţa propriei unităţi. Din acest motiv, diferitele culte specifice fiecărui clan se întîlnesc şi se completează, în aşa fel încît să formeze un tot solidar[1]. Or, prin conceperea unui

---

1. V. *supra* pp. 147-148.

zeu suprem, se exprimă tocmai acest sentiment al unităţii tribale, comun întregului trib. Prin urmare, aceleaşi cauze acţionează de la baza pînă în vîrful sistemului religios.

Pînă în prezent am considerat totuşi reprezentările religioase ca şi cum şi-ar fi suficiente, putîndu-se explica prin ele însele. De fapt, ele sînt inseparabile de rituri, nu numai pentru că se manifestă prin ele, ci şi pentru că suportă, prin ricoşeu, influenţa lor. Fără îndoială, cultul depinde de credinţe, dar şi acţionează asupra lor. Pentru a le înţelege mai bine, trebuie să le cunoşti mai bine. A venit deci momentul să le abordăm.

CARTEA A III-A

PRINCIPALELE ATITUDINI RITUALE

Capitolul I

Cultul negativ şi funcţiile sale

Riturile ascetice

Nu ne propunem, în ceea ce urmează, o descriere exhaustivă a cultului primitiv. Cum preocuparea noastră fundamentală este de a observa nivelul cel mai elementar şi mai important al vieţii religioase, nu ne propunem să reconstituim în amănunt multiplicitatea, adesea confuză, a gesturilor rituale. În schimb am dori, dincolo de marea diversitate a practicilor, să circumscriem atitudinile cele mai caracteristice la care recurge omul primitiv pentru a celebra un cult, să clasăm formele cele mai generale ale riturilor, determinîndu-le originile şi semnificaţia, pentru a controla şi, dacă e cazul, a preciza rezultatele la care ne-a condus analiza credinţelor[1].

Orice cult prezintă un dublu aspect : unul negativ, celălalt pozitiv. Cele două tipuri de rituri pe care le-am denumit astfel sînt, în realitate, strîns asociate ; vom vedea chiar că ele se presupun reciproc. Ceea ce nu le împiedică să se deosebească, astfel încît, fie chiar şi pentru a le putea înţelege raporturile, este necesar să le separăm.

I

Fiinţele sacre sînt prin definiţie fiinţe deosebite. Se caracterizează prin aceea că între ele şi fiinţele profane există o ruptură. În condiţii normale, ele se află unele în afara celorlalte. Un întreg set de rituri are drept obiect realizarea acestei stări de separaţie, care este esenţială. Din moment ce au drept funcţie prevenirea amestecurilor şi a apropierilor nedorite, evitarea interferenţelor dintre cele două domenii, ele nu pot impune decît abstinenţe, adică acte

1 Există o anumită formă de ritual pe care o vom exclude din analiza noastră ; este vorba despre ritualul oral, care urmează a fi studiat într-un volum special din *Collection de l'Année sociologique*.

negative. Din acest motiv, propunem denumirea de cult negativ pentru sistemul acestor rituri speciale. Ele nu-i pretind credinciosului unele prestaţii efective, ci se limitează la a-i interzice anumite modalităţi de a acţiona ; ele capătă prin urmare forma unei interdicţii sau, cu un termen curent în etnografie, a unui *tabu* . Acest din urmă termen este folosit în limbile polineziene pentru a desemna instituţia avînd menirea de a epura limbajul uzual[1] ; el poate fi şi adjectiv, atunci cînd exprimă caracterul distinctiv al acestor lucruri. Am avut deja ocazia să ne convingem cît de supărător este cînd o expresie locală şi dialectală, cu utilizare restrînsă, se transformă astfel în termen generic. Fără interdicţii, nici o religie nu joacă un rol considerabil ; este, prin urmare, regretabil că terminologia consacrată manifestă tendinţa de a vedea într-o instituţie atît de universală o particularitate specifică Polineziei[2]. Expresia *interdicţie* sau *interzicere* ni se pare mai potrivită. Ca şi cuvîntul totem, termenul tabu este totuşi atît de folosit, încît ar însemna să facem dovada unui purism excesiv dacă l-am evita sistematic ; inconvenientele pe care le prezintă sînt, de altfel, atenuate deîndată ce le precizăm sensul şi importanţa.

Nu ne-am propus să tratăm în acest capitol toate tipurile de interdicţii ; există însă cîteva care trebuiesc diferenţiate.

Mai întîi, în afara interdicţiilor care ţin de religie, există şi altele care ţin de magie. Şi unele şi celelalte au deci în comun faptul că edictează incompatibilităţi între anumite lucruri şi, prin urmare, prescriu separarea lucrurilor declarate ca fiind incompatibile. Dar între ele există şi diferenţe esenţiale. În primul rînd, sancţiunile nu sînt identice în ambele cazuri. Cum vom arăta în cele ce urmează, se crede că violarea interdicţiilor religioase ar atrage după sine în mod mecanic unele dezordini materiale, considerate ca o sancţiune a actului său, şi de pe urma cărora vinovatul are a pătimi. Atunci cînd se produce cu adevărat, sancţiunea, spontană şi automată, nu rămîne însă izolată ; ea este completată de fiecare dată de o alta, care presupune intervenţia umană. Fie i se adaugă o pedeapsă propriu-zisă – dacă nu cumva o anticipează – iar această pedeapsă este deliberat impusă de oameni ; sau are loc măcar un blam, o reprobare publică. Chiar şi atunci cînd sacrilegiul pare a fi fost pedepsit de o boală sau de moartea naturală a autorului său, el este, în plus, veştejit, pentru că reprezintă o ofensă la adresa opiniei publice, care reacţionează împotriva lui, punîndu-l în culpă pe cel ce l-a comis. În schimb, interdiţia magică nu este sancţionată decît prin consecinţele materiale pe care se consideră că le-a produs,

1. V. articolul *Taboo* din *Encyclopaedia Britannica*, semnat de Frazer.
2. Faptele dovedesc realitatea acestui inconvenient. Nu puţini sînt scriitorii care au crezut, bazîndu-se pe termenul cu pricina, că instituţia astfel desemnată era specifică societăţilor primitive, sau chiar numai popoarelor polineziene (V. Réville, *Religion des peuples primitifs*, II, p. 55 ; Richard, *La Femme dans l'histoire*, p. 435).

printr-un soi de necesitate fizică, actul interzis. Neascultarea atrage după sine pericolul expunerii la anumite riscuri, precum cele pe care le înfruntă bolnavul care nu respectă indicaţiile medicului ; dar, în acest caz, neascultarea nu constituie o greşeală ; ea nu provoacă indignarea. Nu există un păcat magic. O asemenea deosebire între sancţiuni este determinată, de altfel, de o diferenţă profundă ţinînd de însăşi natura interdicţiilor. Interdicţia religioasă implică în mod necesar noţiunea de sacru ; ea provine din respectul pe care obiectul sacru îl inspiră şi are drept scop să împiedice nerespectarea sa. Din contra, interdicţiile magice se întemeiază doar pe noţiunea întru totul laică de proprietate. Lucrurile separabile la recomandarea magicianului sînt şi cele care, în virtutea proprietăţilor lor caracteristice, nu pot fi amestecate sau atinse fără pericol. Dacă i se întîmplă uneori să-şi invite clienţii să stea la distanţă de unele lucruri sacre, nu o face din respect pentru ele şi nici de teamă să nu fie profanate, căci magia, cum ştim, se întemeiază pe profanări[1], ci doar din motive ţinînd de utilitatea temporală. Într-un cuvînt, interdicţiile religioase constituie imperative categorice ; celelalte reprezintă nişte maxime utilitare, cea dintîi formă a interdicţiilor de tip igienic şi medical. Dacă vrem să evităm orice confuzie, este cu neputinţă să studiem simultan şi sub o aceeaşi denumire două categorii de fapte atît de diferite. În cele ce urmează ne propunem să examinăm doar interdicţiile religioase[2].

Dar chiar şi în interiorul acestora este necesară o nouă distincţie. Există interdicţii religioase care au menirea de a separa diversele specii de lucrurile sacre. Ne amintim, de exemplu, că eşafodajul pe care walkebura expun defunctul trebuie construit din materiale aparţinînd exclusiv de fratria acestuia ; cu alte cuvinte se interzice orice contact între defunct, care este sacru, şi lucrurile celeilalte fratrii, şi ele sacre, dar în grade diferite. În alte regiuni, armele folosite la vînarea unui animal nu trebuiesc făcute dintr-un lemn clasat în acelaşi grup social cu animalul respectiv[3]. Vom studia într-un capitol următor interdicţiile cele mai importante : ele sînt destinate să împiedice orice comunicare între sacrul pur şi sacrul impur, între sacrul fast şi sacrul nefast. Toate aceste interdicţii au o caracteristică comună : ele provin nu din aceea că există unele lucruri sacre şi altele care nu sînt sacre, ci din aceea că în interiorul lucrurilor sacre există raporturi de nepotrivire şi de incompatibilitate. Prin urmare, ele nu ţin de ceea ce este esenţial în ideea de sacru. De aceea respectarea acestor prohibiţii nu poate da naştere

1. V. *supra,* pp. 50-51.
2. Ceea ce nu înseamnă că între interdicţiile religioase şi interdicţiile magice ar exista vreo ruptură radicală : din contra, există cazuri a căror adevărată natură este incertă. Este dificil de spus despre unele interdicţii ale folclorului dacă sînt religioase sau magice. Distincţia nu este însă mai puţin necesară ; credem că interdicţiile magice nu pot fi înţelese decît în funcţie de interdicţiile religioase.
3. V. *supra,* p. 142.

decît unor rituri izolate, particulare şi aproape excepţionale, nefiind însă în măsură să constituie un cult în adevăratul înţeles al cuvîntului, căci acesta este în primul rînd întemeiat pe raporturile constante dintre profan şi sacrul ca atare.

Există însă un alt sistem, mult mai extins şi mai important, de interdicţii religioase : cel care separă nu diferitele specii de lucruri sacre, ci tot ce este sacru de tot ce este profan. El decurge deci nemijlocit din chiar noţiunea de sacru, pe care se mărgineşte la a o exprima şi a o realiza. De aceea şi formează el materia unui adevărat cult şi chiar a unui cult care se află la baza tuturor celorlalte, căci prescrie o atitudine pe care credinciosul trebuie să o respecte totdeauna în raporturile sale cu fiinţele sacre. Este ceea ce numim cultul negativ. Putem deci afirma că aceste interdicţii sînt interdicţiile religioase prin excelenţă[1]. În paginile care urmează ne vom referi exclusiv la ele. Ele capătă însă înfăţişări multiple.

Iată tipurile principale care se pot observa în Australia. În primul rînd, interdicţiile de contact : este vorba despre tabuurile primare, faţă de care celelalte nu reprezintă decît nişte variante particulare. Ele se întemeiază pe principiul că profanul nu trebuie să atingă sacrul. Am văzut deja că în nici un caz churinga sau *bull-roarers* nu trebuie mînuite de neiniţiaţi. Dacă adulţii le pot folosi fără nici o oprelişte, înseamnă că iniţierea le-a conferit un caracter sacru. Sîngele, şi în mod special sîngele care curge în timpul iniţierii, este dotat cu o virtute religioasă[2] ; este supus aceleiaşi interdicţii[3]. La fel stau lucrurile şi în ce priveşte caii[4]. Defunctul este o fiinţă sacră, pentru că sufletul care însufleţea trupul aderă la cadavru ; din acest motiv, este uneori interzis ca osemintele sale să fie transportate altminteri decît înfăşurate în scoarţă de copac[5]. Chiar şi locul unde s-a produs decesul trebuie evitat ; căci se crede că sufletul defunctului continuă să se afle acolo. De aceea tabăra este ridicată

1. Multe din interdicţiile dintre lucrurile sacre se reduc, după părerea noastră, la interdicţia dintre sacru şi profan. Este cazul interdicţiilor de vîrstă sau de grad. În Australia, de pildă, există alimente sacre rezervate exclusiv iniţiaţilor. Aceste alimente nu sînt însă sacre în acelaşi grad ; există între ele o ierarhie. La rîndul lor, iniţiaţii nu sînt toţi egali între ei. Ei nu se bucură din capul locului de plenitudinea drepturilor lor religioase, pătrunzînd doar treptat în domeniul lucrurilor sacre. Trebuie să dobîndească, pe rînd, o întreagă serie de calificări, în urma unor probe şi ceremonii speciale ; trebuie să treacă luni de zile, uneori chiar ani pentru a ajunge la gradul cel mai înalt. Or, fiecăruia din aceste grade le sînt asociate anumite alimente ; posesorii unor grade inferioare nu se pot atinge de alimentele ce le revin de drept celor cu grade superioare (V. Mathews, *Ethnol. Notes* etc., *loc. cit.*, pp. 262 şi urm. ; Langloh Parker, *The Euahlayi,* p. 23 ; Spencer şi Gillen, *North. Tr.*, pp. 611 şi urm. ; *Nat. Tr.*, pp. 470 şi urm). Ce este mai sacru respinge prin urmare ce este mai puţin sacru, pentru că cel de-al doilea este, în comparaţie cu cel dintîi, profan. Pe scurt, interdicţiile religioase se organizează în două clase : interdicţiile dintre sacru şi profan şi cele dintre sacrul pur şi sacrul impur.
2. V. *supra,* p. 131.
3. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 463.
4. *Nat. Tr.*, p. 538, *North. Tr.*, p. 604.
5. *North Tr.*, p. 531.

şi mutată la o distanţă oarecare[1] ; în unele cazuri, este distrusă împreună cu tot ceea ce conţinea[2] şi trebuie să treacă o vreme înainte ca să se poată reveni în acelaşi loc[3]. Se întîmplă chiar ca în jurul muribundului să se facă un soi de vid : este părăsit, după ce a fost instalat cît se poate de comod[4].

Un contact excepţional de intim rezultă din absorbţia unui aliment. De aici provine interdicţia de a consuma animalele sau vegetalele sacre, în special cele care servesc drept totemuri[5]. Un asemenea act apare drept un sacrilegiu atît de mare, încît prohibiţia se aplică chiar şi adulţilor sau cel puţin majorităţii lor ; doar bătrînii ajung la o demnitate religioasă suficientă pentru a face excepţie. Interdicţia a fost uneori explicată prin înrudirea mitică care-l uneşte pe om de animalele al căror nume îl poartă ; ele ar fi protejate de sentimentul de simpatie inspirat de calitatea lor de părinţi[6]. Dar faptul că orice consum de carne prohibită este considerat a determina în mod automat boala şi moartea demonstrează că interdicţia nu are drept origine o simplă revoltă a sentimentului de solidaritate domestică. Rezultă că avem de-a face cu forţe de un alt tip, analoge celor care, în toate religiile, sînt considerate a reacţiona împotriva sacrilegiilor.

În plus, dacă unele alimente îi sînt interzise profanului pentru că sînt sacre, altele, profane, le sînt interzise persoanelor care au dobîndit un caracter sacru. Astfel, se întîmplă frecvent ca anumite animale să fie destinate cu precădere alimentaţiei femeilor ; din acest motiv, se crede că ele ţin de natura feminină şi, în consecinţă, sînt profane. Tînărul iniţiat, dimpotrivă, trebuie să se supună unui ansamblu de rituri de o deosebită gravitate ; pentru a i se putea comunica virtuţile care-i vor permite să pătrundă în lumea lucrurilor sacre din care era exclus pînă atunci, un fascicol excepţional de puternic de forţe religioase este concentrat asupră-i. Se află deci într-o stare de sfinţenie care respinge tot ce este profan. De aceea îi este interzis să mănînce vînat, considerat a se cuveni femeilor[7].

1. *North. Tr.*, pp. 518-519 ; Howitt, *Nat. Tr.,* p. 449.
2. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 498. Schulze, *loc. cit.*, p. 231.
3. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 499.
4. Howitt, *Nat. Tr.,* p. 451.
5. Dacă interdicţiile alimentare aplicabile plantei sau animalului totemic sînt cele mai importante, nu înseamnă însă că ar fi şi singurele. Am văzut că există alimente interzise neiniţiaţilor pentru că sînt considerate sacre ; or, cauze foarte variate le pot conferi un asemenea caracter. De exemplu, cum vom vedea mai departe, animalele care se caţără în vîrful copacilor înalţi sînt reputat sacre pentru că ajung în preajma marelui zeu sălăşluind în ceruri. Este posibil şi ca, din diverse motive, carnea anumitor animale să fi fost rezervată exclusiv bătrînilor şi, prin urmare, să fi părut a participa la caracterul sacru care le este recunoscut acestora din urmă.
6. V. Frazer, *Totemism*, p. 7.
7. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 674. – Există o interdicţie de contact pe care nu o pomenim pentru că natura sa exactă nu este uşor de determinat : contactul sexual. Există perioade religioase cînd bărbatul nu trebuie să aibe de-a face cu femeia (*North. Tr.*, pp. 293, 295 ; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 379). Pentru că femeia este profană sau

Dar contactul se poate stabili şi altfel decît prin atingere. Relaţiile cu un lucru se pot stabili fie şi numai prin aceea că este privit : privirea este o stabilire de contact. De aceea, în unele cazuri, vederea lucrurilor sacre le este interzisă profanilor. Femeia nu trebuie să vadă niciodată instrumentele de cult ; îi este cel mult permis să le zărească de departe[1]. La fel stau lucrurile şi în ce priveşte picturile totemice executate pe trupul oficianţilor în cinstea ceremoniilor deosebit de importante[2]. Solemnitatea riturilor de iniţiere este atît de mare încît, în unele triburi, femeile nu au voie nici măcar să vadă locurile unde au fost ele celebrate[3] şi nici pe neofit[4]. Caracterul sacru, imanent întregii ceremonii, se răsfrînge în chip natural asupra persoanei celor care o conduc sau care joacă un rol oarecare în desfăşurarea ei ; novicele nu poate fi deci privit, iar interdicţia rămîne valabilă chiar şi după ce ritul a fost îndeplinit[5]. Chiar şi defunctul este uneori sustras privirilor : chipul său este acoperit în aşa fel încît să nu poată fi văzut[6].

Cuvîntul constituie un alt mod de a intra în relaţii cu persoanele sau cu lucrurile. Expiraţia stabileşte comunicarea ; ceva din noi se răspîndeşte în exterior. De aceea le este interzis profanilor să li se adreseze fiinţelor sacre sau pur şi simplu să vorbească în prezenţa lor. Aşa cum neofitul nu trebuie să-i privească nici pe operatori, nici pe ajutoarele lor, tot astfel îi este interzis să converseze cu ei altfel decît prin semne ; iar interdicţia durează pînă ce un rit special o va anula[7]. În timpul marilor ceremonii arunta, există momente cînd liniştea este obligatorie[8]. Deîndată ce churinga sînt expuse, se aşterne tăcerea ; sau se vorbeşte doar în şoaptă şi din vîrful buzelor[9].

În afara lucrurilor sacre, există cuvinte şi sunete care au acelaşi caracter : nu trebuie nici să se afle pe buzele profanilor, nici să le ajungă la urechi. Există cîntece rituale pe care femeile nu trebuie să le audă, decît cu riscul pedepsei cu moartea[10]. Ele pot auzi zgomotul făcut de *bull-roarers* doar de la distanţă. Orice nume propriu este considerat ca un element esenţial al persoanei care-l poartă ; strîns asociat de ideea respectivei persoane, el participă la

---

pentru că actul sexual este un act temut ? Chestiunea nu poate fi rezolvată cu uşurinţă. O vom amîna, ca tot ceea ce priveşte riturile conjugale şi sexuale. Ele sînt prea strîns legate de problema căsătoriei şi a familiei pentru a putea fi examinate separat.

1. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 134. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 354.
2. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 624.
3. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 572.
4. Howitt, *Ibid.*, p. 661.
5. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 386 ; Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 655, 665.
6. La wiimbaio (Howitt, *Ibid.*, p. 451).
7. Howitt, *Ibid.*, pp. 624, 661, 663, 667 ; Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 221, 382 şi urm. ; *North. Tr.*, pp. 335, 344, 353, 369.
8. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 221, 262, 288, 303, 367, 378, 380.
9. *Ibid.*, p. 302.
10. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 581.

sentimentele pe care ea le inspiră. Dacă persoana este sacră, şi el este sacru. De aceea nu poate fi pronunţat în timpul vieţii profane. La warramunga, există un totem venerat cu deosebire : şarpele mitic denumit Wollunqua, al cărui nume este tabu[1]. La fel stau lucrurile şi în ce-i priveşte pe Baiame, Daramulun, Bunjil : forma ezoterică a numelor lor nu poate fi dezvăluită neiniţiaţilor[2]. În timpul doliului, numele defunctului nu trebuie pronunţat, cel puţin nu de către părinţi, cu excepţia cazurilor de necesitate absolută şi, chiar şi atunci, trebuie rostit în şoaptă[3]. În cazul văduvei şi al cîtorva rude apropiate, interdicţia este adesea pe viaţă[4]. La unele popoare, ea se extinde chiar dincolo de familie ; toţi indivizii care poartă acelaşi nume cu defunctul trebuie să şi-l schimbe pentru o vreme[5]. Mai mult : rudele şi intimii îşi interzic uneori pronunţarea anumitor cuvinte din limba uzuală, fără îndoială pentru că erau utilizate de defunct ; pentru a le înlocui, recurg la perifraze sau la împrumuturi din vreun alt dialect[6]. În afara numelui lor public şi vulgar, bărbaţii mai poartă un altul, secret, neştiut de femei şi de copii, care, avînd un caracter religios[7], nu este niciodată folosit în viaţa cotidiană. Există chiar ceremonii în timpul cărora se vorbeşte obligatoriu un limbaj special, a cărui folosire este interzisă în relaţiile profane : avem de-a face cu un început de limbaj sacru[8].

Nu numai că fiinţele sacre sînt separate de profani, dar nimic din ceea ce priveşte, direct sau indirect, viaţa profană nu trebuie să interfereze cu viaţa religioasă. Uneori, indigenului i se pretinde, ca o condiţie prealabilă a participării sale la rit[9], o totală goliciune, fiind obligat să se despoaie de toate ornamentele uzuale, chiar şi de cele mai preţuite, de care se separă cel mai greu din cauza virtuţilor lor protectoare[10]. Dacă, pentru a îndeplini un rol ritual, este obligat să se împodobească, operaţiunea trebuie adaptată circumstanţelor ; îmbracă un costum de ceremonie, un veşmînt de sărbătoare[11]. Pentru că ornamentele sînt sacre, utilizarea lor în relaţiile profane este interzisă, în virtutea folosinţei la care sînt menite, : deîndată ce a luat sfîrşit ceremonia, ele sînt îngropate sau arse[12]. Bărbaţii trebuie chiar să se spele, încît să nu rămînă nici o urmă a decoraţiilor cu care erau împodobiţi[13].

---

1. *North. Tr.*, p. 227.
2. A se vedea *supra*, p. 265.
3. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 498 ; *North. Tr.*, p. 526 ; Taplin, *Narrinyeri*, p. 19.
4. Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 466, 469 şi urm.
5. Wyatt, *Adelaide and Encounter Bay Tribes*, in Woods, p. 165.
6. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 470.
7. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 657 ; Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 139 ; *North. Tr.*, pp. 580 şi urm.
8. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 537.
9. *Ibid.*, pp. 544, 597, 614, 620.
10. De exemplu, bentiţa din păr pe care o poartă în mod obişnuit (Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 171).
11. *Ibid.*, pp. 624 şi urm.
12. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 556.
13. *Ibid.*, p. 587.

În general, actele caracteristice vieţii obişnuite sînt interzise pe perioada desfăşurării celor ţinînd de viaţa religioasă. Actul de a mînca este, în sine, profan ; are loc zilnic, satisface nevoi esenţialmente utilitare şi materiale, face parte din existenţa noastră vulgară[1]. De aceea şi este prohibit în perioadele religioase. Astfel, atunci cînd grupul totemic şi-a împrumutat churinga vreunui clan străin, momentul înapoierii şi al depunerii lor în ertnatulunga este întru totul solemn : toţi cei care participă la ceremonie trebuie să respecte un post strict pe toată durata ei, şi ea durează mult[2]. Aceeaşi regulă trebuie respectată în timpul celebrării riturilor[3] despre care va fi vorba în capitolul următor, ca şi în unele momente ale iniţierii[4].

Din acelaşi motiv, toate ocupaţiile temporare sînt suspendate cu prilejul marilor solemnităţi religioase. Conform unei remarci a lui Spencer şi Gillen[5], pe care am avut deja prilejul să o cităm, viaţa australianului este alcătuită din două părţi distincte : una dedicată vînatului, pescuitului, războiului, cealaltă consacrată cultului, iar cele două forme de activitate se exclud şi se resping reciproc. Instituţia universală a repaosului religios se întemeiază tocmai pe acest principiu. În toate religiile cunoscute, particularitatea zilelor de sărbătoare constă în oprirea lucrului, în suspendarea vieţii publice şi private, în măsura în care este lipsită de un ţel religios. Repaosul nu este pur şi simplu un soi de relaxare trecătoare, pe care oamenii şi l-ar acorda pentru a putea da frîu liber sentimentelor de veselie, îndeobşte specifice zilelor libere ; există însă şi sărbători triste, consacrate doliului şi penitenţei, în timpul cărora repaosul nu este mai puţin obligatoriu. Pentru că munca este forma fundamentală a oricărei activităţi profane : nu are alt scop aparent decît de a se îngriji de nevoile temporare ale vieţii, nepunîndu-ne în relaţie decît cu lucrurile vulgare. Din contra, în timpul zilelor de sărbătoare, viaţa religioasă atinge o intensitate excepţională. Contrastul între cele două tipuri de existenţă este deci deosebit de accentuat în această perioadă ; prin urmare, ele nu pot sta alături. Omul nu se poate apropia intim de zeul său cînd mai poartă încă amprenta vieţii profane ; invers, nu se poate întoarce la ocupaţiile

1. Actul respectiv capătă, este adevărat, un caracter religios atunci cînd alimentul consumat este sacru. Dar, în sine, actul este atît de profan, încît consumul unui aliment sacru constituie totdeauna o profanare. Profanarea poate fi permisă sau chiar obligatorie, cum vom vedea mai departe, numai cu condiţia ca unele rituri să o preceadă sau să o însoţească, atenuînd-o sau ispăşind-o. Existenţa lor demonstrează că, în sine, ideea consumării lucrului sacru provoacă repulsie.
2. *North. Tr.*, p. 263.
3. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 171.
4. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 674. Poate că interdicţia de a vorbi în timpul marilor solemnităţi religioase ţine, în parte, de aceeaşi cauză. În viaţa de toate zilele se vorbeşte şi, mai ales, se vorbeşte cu voce tare ; prin urmare, în viaţa religioasă trebuie să se tacă sau să se vorbească cu voce joasă. Aceleaşi considerente sînt valabile şi în cazul interdicţiilor alimentare (V. *supra*, p. 124).
5. *North. Tr.*, p. 33.

sale obişnuite imediat ce a fost sanctificat printr-un rit. Prin urmare, repaosul ritual nu constituie decît un caz particular al incompatibilităţii generale care separă sacrul de profan ; este rezultatul unei interdicţii.

Nu ne propunem să enumerăm aici toate tipurile de interdicţii care trebuiesc respectate, fie chiar şi numai în religiile australiene. Ca şi noţiunea de sacru pe care se întemeiază, sistemul interdicţiilor se extinde la relaţii dintre cele mai variate : uneori are chiar scopuri deliberat utilitare[1]. Oricît de complex ar fi, poate fi totuşi redus la două interdicţii fundamentale, predominante, care-l rezumă.

În primul rînd, viaţa religioasă şi viaţa profană nu pot coexista în acelaşi spaţiu. Prin urmare, pentru ca prima să se poată desfăşura, trebuie să beneficieze de o amplasare specială, din care cea de-a doua să fie exclusă. Astfel a luat naştere instituţia templelor şi a sanctuarelor : este vorba de porţiuni de spaţiu afectate lucrurilor şi fiinţelor sacre, cărora le servesc drept habitat ; ele nu se pot stabili pe pămînt decît cu condiţia de a şi-l însuşi în totalitate pe o rază anume. Acest tip de organizare este atît de indispensabil oricărei vieţi religioase, încît chiar şi religiile cu totul inferioare recurg la el. Ertnatulunga, locul unde sînt depuse churinga, este un adevărat sanctuar. De aceea le este interzis neiniţiaţilor să se apropie de el. În plus, este interzis să se practice în interiorul său vreo îndeletnicire profană, oricare ar fi ea. Vom vedea că mai există şi alte locuri sfinte unde se celebrează ceremonii importante[2].

Tot astfel, viaţa religioasă şi viaţa profană nu pot coexista în interiorul aceloraşi unităţi de timp. Este prin urmare necesar să i se atribuie celei dintîi zile sau perioade determinate, de unde orice ocupaţie profană să fie exclusă. Astfel au luat naştere sărbătorile.

---

1. Pentru că în interiorul fiecărui om există un principiu sacru, sufletul, individul s-a înconjurat, încă de la origini, de interdicţii reprezentînd cea dintîi formă a interdicţiilor morale care izolează şi protejează astăzi persoana umană. Astfel, trupul victimei este considerat ca fiind periculos pentru asasin (Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 492), apropierea de acesta fiindu-i interzisă. Or, interdicţiile care au o asemenea origine sînt adesea utilizate de indivizi ca un mijloc de a retrage unele lucruri din folosinţa comună şi de a stabili asupra lor un drept de proprietate. «Dacă un bărbat pleacă din tabără fără a-şi lua cu sine armele, alimentele etc., spune Roth referindu-se la triburile de pe malurile rîului Palmer (Queensland de Nord ?), şi dacă urinează în apropierea obiectelor pe care le-a lăsat astfel în urma sa, ele devin *tami* (echivalent al cuvîntului tabu) şi el poate fi sigur că, la întoarcere, le va regăsi intacte» (*North Queensland Ethnography*, in *Records of the Australian Museum*, Vol. VII, nr 2, p. 75). Ca şi sîngele, urina este considerată a conţine ceva din forţa sacră personală a individului. Îi ţine prin urmare la distanţă pe străini. Din aceleaşi raţiuni, vorbirea poate servi la rîndul ei drept vehicol pentru influenţe similare ; accesul la un obiect poate fi interzis printr-o simplă declaraţie verbală. Puterea de a crea interdicţii variază de la individ la individ ; este cu atît mai mare cu cît caracterul lui este mai sacru. Bărbaţii au în acest sens un privilegiu aproape total, în detrimentul femeilor (Roth citează un singur caz de tabu impus de femei) ; în cazul şefilor, al celor mai în vîrstă, atinge un punct culminant şi serveşte la a monopoliza lucrurile care le convin (Roth, *Ibid.*, p. 77). Astfel încît interdicţia religioasă devine drept de proprietate şi de reglementare administrativă.
2. V. *infra*, cartea a III-a, cap. II.

Nu există religii şi, în consecinţă, nici societate care să nu fi cunoscut şi practicat o asemenea diviziune a timpului în două părţi distincte care alternează conform unei legi variabile după popoare şi civilizaţii ; cum am mai arătat, după toate probabilităţile, tocmai necesitatea unei asemenea alternanţe i-a determinat pe oameni să introducă, în continuitatea şi omogenitatea duratei, distincţii şi diferenţieri pe care ea nu le comporta iniţial[1]. Fără îndoială că este aproape imposibil ca viaţa religioasă să reuşească vreodată să se concentreze ermetic în mediile spaţiale şi temporale care-i sînt astfel atribuite ; este inevitabil ca o parte din ea să nu iradieze în afară. Totdeauna există lucruri sacre în afara sanctuarelor, tot aşa cum există rituri care pot fi celebrate în zilele lucrătoare. Dar este vorba de lucruri sacre de rangul doi şi de rituri de o importanţă mai mică. Caracteristica dominantă a acestei organizări rămîne concentrarea. Ea este, în general, desăvîrşită în ceea ce priveşte cultul public, care nu se poate celebra decît în comun. Cultul privat, individual, este singurul care interferează destul de intim cu viaţa temporară. De aceea, contrastul dintre cele două faze succesive ale vieţii umane atinge o intensitate maximă în societăţile inferioare, cum ar fi triburile australiene ; căci acolo cultul individual este şi cel mai rudimentar[2].

II

Pînă acum, cultul negativ nu ni s-a înfăţişat decît sub forma unui sistem de abstinenţe. S-ar părea prin urmare că nu serveşte decît la a inhiba activitatea, nu la a o stimula şi tonifica. Şi totuşi, printr-un ricoşeu neaşteptat al acestui efect inhibitiv, exercită asupra naturii religioase şi morale a individului o acţiune pozitivă de cea mai mare importanţă.

Într-adevăr, din cauza barierei care separă sacrul de profan, omul nu poate întreţine raporturi intime cu lucrurile sacre decît cu condiţia de a renunţa la tot ce este profan în el însuşi. Nu poate duce o viaţă religioasă cît de cît intensă decît dacă se retrage într-o măsură mai mare sau mai mică din viaţa cotidiană. Cultul negativ este deci, într-un anume sens, un mijloc utilizat într-un anume scop : el reprezintă condiţia de acces către cultul pozitiv. Nu se limitează la a proteja fiinţele sacre de contactele vulgare, ci acţionează asupra credinciosului însuşi, a cărui stare o modifică în sens pozitiv. Cel care s-a supus interdicţiilor prescrise nu mai este cel care era înainte. Înainte, era o fiinţă banală, considerată, din chiar acest motiv, ca fiind în afara sferei de acţiune a forţelor religioase. După aceea, se situează aproape pe acelaşi nivel cu ele ; s-a apro-

1. V. *supra*, p. 22.
2. V. *supra*, p. 204.

piat de sacru fie chiar şi numai prin aceea că s-a îndepărtat de profan ; s-a purificat şi sanctifiat fie chiar şi numai prin aceea că s-a desprins de lucrurile josnice şi triviale care-i împovărau natura. Ca şi riturile pozitive, riturile negative conferă deci puteri eficiente ; cele din urmă, ca şi cele dintîi, pot servi la a spori *tonusul* religios al indivizilor. Cum s-a remarcat pe drept cuvînt, nimeni nu se poate angaja într-o ceremonie religioasă de vreo importanţă oarecare fără a se supune în prealabil unei anume iniţieri, care să-l introducă treptat în lumea sacră[1]. Pentru aceasta se recurge la miruiri, ceremonii de purificare, benedicţiuni, operaţii prin esenţa lor pozitive ; dar acelaşi rezultat se poate obţine prin post, veghe, recluziune şi tăcere, adică prin abstinenţe rituale care nu sînt altceva decît punerea în practică a unor interdicţii anume.

În cazul unor rituri negative particulare şi izolate, acţiunea lor pozitivă este în general prea puţin marcată pentru a fi lesne de perceput. Există însă situaţii cînd un sistem întreg de interdicţii se concentrează asupra unui singur individ ; în acest caz, efectele lor se cumulează şi devin astfel şi mai pregnante. Este ceea ce se întîmplă în Australia cu ocazia iniţierii. Neofitul este supus unei game extrem de variate de rituri negative. Trebuie să se retragă din societatea unde şi-a dus existenţa pînă în acel moment, şi aproape din orice societate umană. Nu numai că-i este interzis să privească femeile şi neiniţiaţii[2], dar el se retrage să trăiască în pădurea tropicală, departe de semenii săi, sub oblăduirea unor bătrîni care-i servesc de naşi[3]. Pădurea este într-aşa o măsură considerată ca fiind mediul său natural, încît, într-un anumit număr de triburi, cuvîntul care denumeşte iniţierea înseamnă *ceea ce vine din pădure*[4]. Din acest motiv, este adesea împodobit cu frunze în timpul ceremoniilor la care asistă[5]. Petrece astfel luni[6] întregi, întrerupte din cînd în cînd doar de riturile la care trebuie să participe. Această perioadă este pentru el un răstimp de abstinenţă generală. O mulţime de alimente îi sînt interzise ; nu i se permite decît cantitatea de hrană strict indispensabilă pentru a rămîne în viaţă[7] ; este adesea supus unui post riguros[8] sau este obligat să mănînce o hrană dezgustătoare[9]. În timpul meselor, nu are voie să atingă alimentele

1. V. Hubert şi Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* in *Mélanges d'histoire des religions*, pp. 22 şi urm.
2. Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 560, 657, 659, 661. Umbra unei femei nu trebuie nici măcar să-l atingă (*Ibid.*, p. 633). Ceea ce atinge el nu poate fi atins de o femeie (*Ibid.*, p. 621).
3. *Ibid.*, pp. 561, 670-671 ; Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 223 ; *North. Tr.*, pp. 340, 342.
4. De exemplu, la kurnai, cuvîntul Jeraeil ; la yuin şi la wolgat, Kuringal (Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 581, 617).
5. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 348.
6. Howitt, p. 561.
7. *Ibid.*, pp. 538, 560, 633.
8. *Ibid.*, p. 674 ; Langloh Parker, *Euahlayi*, p. 75.
9. Ridley, *Kamilaroi,* p. 154.

cu mîinile ; naşii săi i-o introduc în gură[1]. În unele cazuri, trebuie să cerşească pentru a subzista[2]. La fel, nu poate dormi decît în limita necesităţilor[3]. Trebuie să se abţină să vorbească atîta vreme cît nu i se adresează cuvîntul ; îşi manifestă nevoile prin semne[4]. Orice distracţie îi este interzisă[5]. Nu are voie să se spele[6] ; uneori, nici să se mişte. Rămîne întins pe pămînt, nemişcat[7], fără nici un fel de veşmînt[8]. Rezultatul acestor nenumărate interdicţii este de a determina o schimbare de stare radicală a iniţiatului. Înainte de iniţiere, trăia laolaltă cu femeile ; era exclus din cult. De acum încolo este admis în societatea bărbaţilor ; a dobîndit un caracter sacru, ia parte la rituri. Metamorfoza este atît de completă, încît este adesea reprezentată ca o a doua naştere. Se crede că personajul profan – care era tînărul de pînă atunci – a murit ; că a fost ucis şi luat cu sine de zeul iniţierii, Bunjil, Baiame sau Daramulun, şi că un individ cu totul diferit a luat locul celui care nu mai este[9]. Putem astfel sesiza pe viu efectele pozitive ale riturilor negative. Nu avem intenţia să afirmăm că acestea din urmă ar produce, doar prin ele însele, o transformare de o asemenea amploare ; ele contribuie însă, şi încă într-o mare măsură, la producerea ei.

În lumina acestor fapte, putem înţelege ce este ascetismul, ce loc ocupă el în viaţa religioasă, şi de unde provin virtuţile care i-au fost în general atribuite. Într-adevăr, nu există interdicţie a cărei respectare să nu aibe într-un grad mai mare sau mai mic un caracter ascetic. Abţinerea de la un lucru util sau de la o formă de activitate care, din moment ce este una obişnuită, trebuie să corespundă vreunei necesităţi omeneşti, înseamnă fără doar şi poate impunerea unor reţineri, unor renunţări. Pentru ca ascetismul propriu-zis să poată exista, este suficient ca aceste practici să se dezvolte în aşa fel încît să devină baza unui adevărat regim de viaţă. În mod normal, cultul negativ nu serveşte decît drept introducere în cultul pozitiv, pregătindu-l. Uneori se eliberează însă de această subordonare, trecînd în prim plan, sistemul de interdicţii dilatîndu-se prin exagerare pînă la a invada întreaga existenţă. Astfel ia naştere ascetismul sistematic care, în consecinţă, nu este altceva decît o hipertrofiere a cultului negativ. Virtuţile speciale pe care se consideră că le-ar conferi nu reprezintă decît o formă amplificată a celor atribuite, într-o măsură mai mică, de practicarea oricărei interdicţii. Ele au aceeaşi origine, în măsura în care se întemeiază în mod egal pe principiul în virtutea căruia sanctifierea are drept unică raţiune

1. Howitt, p. 563.
2. *Ibid.*, p. 611.
3. *Ibid.*, pp. 549, 674.
4. Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 580, 596, 604, 668, 670 ; Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 223, 351.
5. Howitt, p. 567.
6. *Ibid.*, p. 557.
7. *Ibid.*, p. 604, Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 351.
8. Howitt, p. 611.
9. *Ibid.*, p. 589.

efortul de separare de profan. Ascetul pur este un om care se ridică deasupra oamenilor şi care dobîndeşte o sfinţenie deosebită prin post, veghe, recluziune şi tăcere, într-un cuvînt prin privaţiuni, şi nu prin acte de pietate pozitivă (ofrande, sacrificii, rugăciuni etc.). Pe de altă parte, istoria dovedeşte prestigiul religios de excepţie dobîndit pe o asemenea cale : sfîntul budist este esenţialmente un ascet, egal sau superior zeilor.

Rezultă de aici că ascetismul nu este, cum s-ar putea crede, un fruct rar, excepţional şi aproape anormal al vieţii religioase, ci, din contra, un element esenţial. Îl găsim, fie chiar şi numai în stare de germene, în orice religie, căci nu există vreuna care să nu conţină un sistem de interdicţii. Singura diferenţă care există, din acest punct de vedere, între culte, constă în aceea că acest germene este mai mult sau mai puţin dezvoltat. Se mai cuvine să adăugăm că probabil nu există nici unul în care respeciva dezvoltare să nu capete, cel puţin cu titlu temporar, trăsăturile caracteristice ale ascetismului propriu-zis. Este ceea ce se întîmplă în general în unele perioade critice cînd, într-un timp relativ scurt, trebuie să se producă în subiecţi o schimbare gravă de stare. Pentru a-l introduce mai repede în cercul lucrurilor sacre cu care trebuie pus în contact, el este atunci separat în mod violent de lumea profană ; ceea ce nu se poate produce decît prin abstinenţe repetate, printr-o excepţională recrudescenţă a sistemului de interdicţii. Este exact ceea ce se întîmplă în Australia în momentul iniţierii. Pentru ca tinerii să se poată transforma în bărbaţi, li se cere să ducă o adevărată viaţă de asceţi. Mrs. Parker îi numeşte, pe bună dreptate, călugării lui Baiame[1].

Abstinenţele şi privaţiunile nu sînt însă lipsite de suferinţe. Depindem prin toate fibrele de lumea profană ; sensibilitatea noastră ne leagă de ea ; viaţa noastră depinde de ea. Ea nu reprezintă doar teatrul natural al activităţii noastre ; ne pătrunde din toate direcţiile ; face parte din noi. Nu putem prin urmare să ne desprindem de ea fără a ne violenta propria natură, fără a ne încălca instinctele în mod dureros. Cu alte cuvinte, cultul negativ nu se poate dezvolta fără a atrage după sine suferinţa. Durerea este condiţia sa necesară. S-a ajuns astfel ca durerea să fie considerată a reprezenta un fel de rit prin ea însăşi ; s-a văzut în ea o stare de graţie ce trebuie căutată şi provocată, fie chiar şi artificial, datorită puterilor şi privilegiilor

1. Aceste practici ascetice sînt comparabile cu cele practicate cu ocazia iniţierii magicianului. Ca şi tînărul neofit, ucenicul magician este supus la o mulţime de interdicţii, a căror respectare îl ajută să dobîndească puteri specifice (v. *L'Origine des pouvoirs magiques*, in *Mélanges d'histoire des religions*, de Hubert şi Mauss, pp. 171, 173, 176). La fel stau lucrurile şi în cazul soţilor, în ajunul sau a doua zi după căsătorie (tabuuri ale logodnicilor şi ale tinerilor căsătoriţi) ; căsătoria implică la rîndul ei o schimbare gravă de stare. Ne vom mărgini să menţionăm în treacăt aceste elemente, fără a ne opri asupra lor. Cele dintîi privesc magia, care nu constituie subiectul nostru ; celelalte se corelează cu un ansamblu de reguli juridico-religioase privitoare la relaţiile sexuale, al căror studiu nu este posibil decît în relaţie cu celelalte precepte ale moralei conjugale primitive.

pe care le conferă, în aceeaşi măsură ca sistemele de interdicţii a căror însoţitoare naturală este. Preuss este primul, după ştiinţa noastră, care a avut sentimentul rolului religios[1] atribuit durerii încă din societăţile inferioare. El citează cazul populaţiei arapaho care, pentru a se imuniza împotriva pericolelor ce-o pîndesc în bătălii, trece prin teribile suplicii ; a indienilor Burtă-Mare care, în ajunul expediţiilor militare, se supun la adevărate torturi ; a indigenilor hupa care, pentru a fi siguri de reuşita întreprinderilor lor, înoată în rîuri îngheţate şi rămîn apoi, cît mai mult posibil, întinşi pe mal ; a populaţiei karaya care, pentru a-şi întări muşchii, îşi extrage din cînd în cînd sînge din braţe şi picioare cu ajutorul unor instrumente de scărpinat făcute din dinţi de peşte ; a celor din Dallmannhafen (ţinuturile Împăratului Wilhelm din Noua Guinee), care combat sterilitatea femeilor lor prin practicarea, în partea superioară a coapsei, a unor incizii sîngeroase[2].

Găsim fapte analoge fără a ieşi din graniţele Australiei, în special în cadrul ceremoniilor de iniţiere. Multe rituri practicate cu această ocazie constau tocmai în a-l supune sistematic pe neofit la suferinţe bine determinate, pentru a-i modifica starea şi a-l face să dobîndească calităţile specifice bărbatului. Astfel, după ce tinerii larakia s-au retras în pădure, naşii şi supraveghetorii le aplică necontenit lovituri violente, fără a-i avertiza în prealabil, aparent fără nici o noimă[3]. La indigenii urabunna, novicele este la un moment dat întins pe pămînt, cu faţa în jos. Toţi bărbaţii prezenţi îl lovesc cu sălbăticie ; apoi i se fac pe spate o serie de patru pînă la opt tăieturi, dispuse de fiecare parte a şirei spinării şi una în direcţia mediană a cefei[4]. Cel dintîi rit de iniţiere la arunta constă în a-l arunca în sus pe subiect ; bărbaţii îl aruncă în aer, îl prind cînd cade, pentru a-l arunca din nou[5]. În acelaşi trib, la încheierea acestei lungi serii de

1. Este nu mai puţin adevărat că Preuss interpretează toate aceste fapte considerînd că durerea este un mijloc de a spori forţa magică a omului (*die menschliche Zauberkraft)* ; s-ar putea crede, dacă e să ne luăm după această expresie, că suferinţa reprezintă un rit magic, şi nu unul religios. Dar, cum am mai arătat, Preuss numeşte magice, fără prea multe precizări, toate forţele anonime şi impersonale, fie că ţin de magie sau de religie. Fără îndoială, există tortúri care servesc la a-i forma pe magicieni ; dar multe dintre cele pe care ni le descrie el fac parte din ceremoniile propriu-zis religioase şi, în consecinţă, îşi propun să modifice starea religioasă a indivizilor.
2. Preuss, *Der Ursprung der Religion und der Kunst, Globus*, LXXXVII, pp. 309-400. Preuss clasează în aceeaşi rubrică un mare număr de rituri disparate, de pildă vărsările de sînge care acţionează datorită calităţilor pozitive atribuite sîngelui, şi nu din cauza suferinţelor pe care le implică. Nu reţinem decît cazurile în care durerea constituie elementul esenţial al ritului şi cauza eficacităţii sale.
3. *North. Tr.*, pp. 331-332.
4. *Ibid.*, p. 335. Întîlnim o practică similară la dieri (Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 658 şi urm.).
5. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 214 şi urm. – Acest exemplu demonstrează că riturile de iniţiere au uneori caracterul unui afront. Afrontul este într-adevăr o adevărată instituţie socială care ia naştere spontan ori de cîte ori două grupuri, inegale prin situaţia lor morală şi socială, se află într-un contact intim. În acest caz, cel care se consideră superior celuilalt rezistă intruziunii noilor veniţi :

ceremonii, tînărul se întinde pe un pat din frunziş sub care a fost aşezat jăratec încins ; stă astfel, întins, nemişcat, în căldura şi fumul înăbuşitor[1]. Urabunna practică un rit similar ; în plus, în timp ce pacientul se află în această penibilă situaţie, este lovit pe spate[2]. Cum în general toate exerciţiile la care este supus au acest caracter, atunci cînd i se permite să reia viaţa comună, are un aspect jalnic şi pare pe jumătate aiurit[3]. Este adevărat că toate aceste practici sînt adesea înfăţişate ca un fel de probe destinate să pună la încercare valoarea neofitului pentru a decide dacă este demn a fi admis în societatea religioasă[4]. În realitate, funcţiunea probatorie a ritului nu consituie însă decît o latură a eficacităţii sale. Modalitatea în care este suportat dovedeşte tocmai faptul că şi-a produs efectul, conferind calităţile care reprezintă cea dintîi raţiune a sa de a fi.

În alte cazuri, pedepsele rituale sînt aplicate nu asupra întregului organism, ci asupra unui organ sau a unui ţesut anume, pentru a-i stimula vitalitatea. Astfel, la arunta, warramunga şi cîteva alte triburi[5], la un moment dat al iniţierii, anumite personaje dinainte ştiute sînt însărcinate să muşte cît se poate de viguros pielea capului unui novice. Operaţia este atît de dureroasă încît pacientul nu poate în general să o suporte fără să urle. Or, scopul ei este să facă părul să crească[6]. Acelaşi tratament se aplică pentru a face să crească barba. Ritul epilării, pe care Howitt îl semnalează la alte triburi, ar putea avea acelaşi scop[7]. După Eylmann, bărbaţii şi femeile arunta şi kaitish îşi fac mici răni pe braţe cu ajutorul unor beţe înroşite în foc, pentru a deveni îndemînateci în aprinderea focului sau pentru a dobîndi puterea necesară ca să poarte legături grele de lemne[8]. După acelaşi observator, tinerele warramunga îşi amputează, la una din mîini, a doua şi a treia falangă a indexului, în ideea că degetul devine astfel mai dibaci în descoperirea ignamelor[9].

Probabil că şi extracţia dinţilor este uneori destinată a produce acelaşi tip de efecte. În orice caz, este sigur că riturile atît de

reacţionează împotriva lor în aşa fel încît să-i facă să simtă superioritatea al cărei sentiment îl are el. Această reacţie, care se produce automat şi care capătă în mod natural forma unor acte de violenţă mai mult sau mai puţin grave, este în acelaşi timp menită să-i supună pe indivizi exigenţelor noii lor existenţe, să-i adapteze la noul lor mediu. Ea constituie deci un soi de iniţiere. Astfel ne explicăm că iniţierea, la rîndul ei, constituie un fel de afront. Cu alte cuvinte, grupul bătrînilor este superior prin demnitatea lor religioasă şi morală grupului tinerilor şi, totuşi, cel dintîi trebuie să se asimileze celui de-al doilea. Toate condiţiile unui afront sînt astfel reunite.

1. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 372.
2. *Ibid.*, p. 335.
3. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 675.
4. Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 569, 604.
5. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 251 ; *North. Tr.*, pp. 341, 352.
6. La warramunga, operaţia trebuie îndeplinită de către subiecţii cu o bogată podoabă capilară.
7. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 675 ; este vorba despre triburile din Darling-ul inferior.
8. Eylmann, *op. cit.*, p. 212.
9. *Ibid.*

dureroase ale circumciziei şi ale subinciziei au drept obiect să confere organelor genitale puteri speciale. Într-adevăr, tînărul nu se poate căsători decît după ce li s-a supus ; înseamnă deci că le datorează virtuţi speciale. Această iniţiere devine *sui generis* indispensabilă pentru că uniunea sexelor este, în toate societăţile inferioare, marcată de un caracter religios. Se consideră că pune în joc forţe redutabile, pe care omul nu le poate aborda fără riscuri decît după ce a dobîndit, prin procedee rituale, imunitatea necesară[1] : în acest sens se recurge la o întreagă serie de practici, pozitive şi negative, al căror preludiu îl constituie circumcizia şi subincizia. Mutilarea dureroasă a unui organ îi conferă un caracter sacru, el devenind astfel în stare de a face faţă unor forţe de asemenea sacre, pe care nu le-ar putea înfrunta altminteri.

La începutul acestei lucrări afirmam că toate elementele esenţiale ale gîndirii şi vieţii religioase trebuie să se găsească, cel puţin în germene, în religiile cele mai primitive ; faptele expuse confirmă aserţiunea noastră. Dacă există o credinţă considerată ca fiind specifică religiilor celor mai recente şi celor mai idealiste, atunci este cea care atribuie durerii o putere sanctifiantă. Or, tocmai o asemenea credinţă se află la baza riturilor pe care tocmai le-am examinat. Fără îndoială că ea beneficiază de o amploare variabilă după diversele epoci istorice. Pentru un creştin, ar acţiona mai ales asupra sufletului, purificîndu-l, înnobilîndu-l şi spiritualizîndu-l. Pentru australieni, ar fi eficientă mai ales asupra trupului ; intensifică energiile vitale ; face să crească barba şi părul, întăreşte membrele. Dar şi de o parte, şi de cealaltă, principiul este acelaşi. Şi într-un caz, şi în celălalt, durerea este generatoare de forţe excepţionale. Iar o asemenea credinţă nu este neîntemeiată. Într-adevăr, măreţia omului se manifestă cel mai bine prin modul în care suportă durerea. Nicicînd nu se înalţă cu mai multă strălucire deasupra lui însuşi ca atunci cînd îşi stăpîneşte natura într-atît încît să o constrîngă să urmeze o cale contrară celei pe care s-ar fi angajat spontan. Se singularizează astfel printre toate celelalte creaturi care se îndreaptă orbeşte încotro le cheamă plăcerile ; dobîndeşte astfel un loc aparte în lume. Durerea reprezintă semnul că acele conexiuni care-l leagă profund de mediul profan sînt rupte ; ea este mărturia emancipării sale parţiale din acest mediu şi, prin urmare, este pe drept cuvînt considerată ca instrumentul eliberării. De aceea, crezîndu-se investit cu un fel de control asupra lucrurilor, cel astfel eliberat nu este victima unei simple iluzii : renunţînd la ele, s-a înălţat cu adevărat deasupra lor ; este mai puternic decît natura din moment ce a redus-o la tăcere.

O asemenea virtute nu are doar o valoare estetică : întreaga viaţă religioasă o presupune. Sacrificiile şi ofrandele sînt însoţite

1. În memoriul nostru despre *La Prohibition de l'inceste et ses origines* (*Année sociologique*, *I*, pp. 1 şi urm.) şi în Crawley, *Mystic Rose*, pp. 37 şi urm. se găsesc indicaţii suplimentare asupra acestei chestiuni.

de privaţiuni care-l costă pe credincios. Chiar şi atunci cînd riturile nu-i pretind prestaţii materiale, ele pretind timp şi putere de îndurare. Pentru a-i servi pe zei, trebuie să uite de sine ; pentru a le oferi în propria-i viaţă locul care le revine, trebuie să-şi sacrifice interesele profane. Cultul pozitiv nu este prin urmare posibil decît dacă omul se dăruieşte renunţării, abnegaţiei, detaşării de sine şi, în consecinţă, suferinţei. Nu are a se teme de ea : nu poate nici măcar să se achite cu plăcere de îndatoririle sale, decît cu condiţia de a o îndrăgi într-o măsură oarecare. De aceea este indispensabil să aibe exerciţiul ei : iată scopul practicilor ascetice. Prin urmare, durerile impuse de ele nu sînt nişte cruzimi arbitrare şi sterile, ci fac parte dintr-o şcoală necesară, la care omul se formează, unde dobîndeşte calităţile de dezinteresare şi de putere de îndurare, fără de care religia nu există. Mai mult, pentru ca acest rezultat să fie obţinut, este bine ca idealul ascetic să se încarneze cu precădere în personaje particularizate, a căror specialitate, ca să spunem aşa, o constituie reprezentarea, aproape excesivă, a respectivului aspect al vieţii rituale ; căci ele constituie tot atîtea modele vii care invită la efort. Iată în ce constă rolul istoric al marilor asceţi. Analizînd în detaliu faptele şi gesturile lor, ne întrebăm care poate fi finalitatea lor utilă. Sîntem frapaţi de dispreţul excesiv pe care-l manifestă pentru tot ceea ce-i pasionează îndeobşte pe oameni. Dar asemenea exagerări sînt necesare pentru a întreţine într-o măsură suficientă dezgustul credincioşilor pentru viaţa uşoară şi pentru plăcerile cotidiene. Doar dacă există o elită care să aşeze ştacheta prea sus, mulţimea nu o va coborî prea jos. Este necesar ca unii să exagereze pentru ca media să se poată menţine la un nivel convenabil.

Dar ascetismul nu serveşte numai scopurilor religioase. Aici ca şi în alte situaţii, interesele religioase nu constituie decît forma simbolică a intereselor sociale şi morale. Fiinţele ideale cărora li se adresează cultele nu sînt singurele care le pretind slujitorilor lor un anume dispreţ pentru durere : societatea însăşi nu este posibilă decît cu acest preţ. Deşi exaltă forţele omului, ea este adesea aspră cu indivizii. Le pretinde prin forţa necesităţii sacrificii nesfîrşite ; ne violentează neîncetat dorinţele naturale, tocmai pentru că ne înalţă deasupra noastră. Ca să ne putem îndeplini îndatoririle faţă de ea, trebuie să fim antrenaţi să ne strunim uneori instinctele, să urcăm, la nevoie, panta naturii. Există astfel un ascetism inerent oricărei vieţi sociale, care este destinat să supravieţuiască tuturor mitologiilor şi tuturor dogmelor ; face parte integrantă din orice cultură umană. În fond, el reprezintă raţiunea de a fi şi justificarea ascetismului propovăduit de religiile din toate timpurile.

III

După ce am circumscris sistemul de interdicţii precum şi funcţiile sale negative şi pozitive, ne propunem să determinăm cauzele care i-au dat naştere.

Într-un anume sens, el este în mod logic implicat în chiar noţiunea de sacru. Tot ce este sacru face obiectul respectului, iar orice sentiment de respect se traduce, pentru cel care-l încearcă, în unele mişcări de inhibiţie. Într-adevăr, o fiinţă respectată este totdeauna exprimată la nivelul conştiinţei printr-o reprezentare care, datorită emoţiei pe care o inspiră, este încărcată cu o mare energie mentală ; prin urmare, este astfel înarmată încît să respingă departe de ea orice altă reprezentare care să o nege, fie în totalitate, fie parţial. Or, lumea sacrului întreţine cu lumea profanului un raport de antagonism. Ele corespund la două forme de viaţă care se exclud reciproc, neputînd fi trăite în acelaşi moment cu aceeaşi intensitate. Nu ne putem dărui pe deplin fiinţelor ideale cărora li se adresează cultul şi, în acelaşi timp, nouă înşine şi intereselor noastre palpabile ; sau pe deplin colectivităţii şi în întregime egoismului nostru. Avem de-a face cu două sisteme de stări de conştiinţă care ne orientează comportamentul spre doi poli de sens contrar. Cel care posedă cea mai mare forţă de acţiune trebuie prin urmare să încerce a-l respinge pe celălalt în afara conştiinţei. Cînd ne gîndim la lucrurile sfinte, ideea unui obiect profan nu se poate înfăţişa spiritului nostru fără a întîmpina o rezistenţă ; ceva în noi se opune înrădăcinării ei. Reprezentarea sacrului nu tolerează această vecinătate. Însă antagonismul psihic, excluderea reciprocă a ideilor trebuie în chip natural să ducă spre excluderea unor lucruri corespunzătoare. Pentru ca ideile să nu coexiste, trebuie ca lucrurile să nu intre în contact, să nu întreţină nici un fel de raporturi. Iată principiul interdicţiei.

În plus, lumea sacrului este, prin definiţie, o lume aparte. Din moment ce se opune, prin toate caracteristicile pe care le-am enumerat, lumii profane, trebuie tratată într-o manieră specifică : dacă am utiliza, în raporturile noastre cu lucrurile care o compun, gesturile, limbajul, atitudinile de care ne servim în relaţiile noastre cu lucrurile profane, ar însemna să-i ignorăm natura şi să o confundăm cu ceea ce nu este. Pe acestea din urmă le putem mînui în voie ; ne adresăm în deplină libertate fiinţelor vulgare ; prin urmare, nu ne vom atinge de fiinţele sacre sau, dacă o facem, trebuie să dăm dovadă de moderaţie ; nu vom vorbi în prezenţa lor sau nu vom practica limbajul curent. Tot ce se obişnuieşte în relaţiile noastre cu cele dintîi trebuie exclus din relaţiile noastre cu celelalte.

Dar dacă această explicaţie nu este inexactă, ea este totuşi insuficientă. Într-adevăr, există multe fiinţe respectate, fără a fi protejate de sisteme de interdicţii riguroase de tipul celor pe care le-am

descris. Fără îndoială, există un fel de tendinţă generală a spiritului de a localiza în medii diferite lucruri diferite, mai ales cînd sînt incompatibile unele cu altele. Dar mediul profan şi mediul sacru sînt nu numai distincte, ci şi închise unul faţă de celălalt : între ele se cască un abis. Trebuie deci să existe în natura lucrurilor sacre o raţiune particulară care face necesară o asemenea stare de izolare excepţională şi de ocluziune reciprocă. Într-adevăr, printr-un soi de contradicţie, lumea sacră pare înclinată, prin chiar natura sa, la a se dispersa în lumea profană, pe care de altminteri o exclude : deşi o respinge, deîndată ce intră în atingere cu ea, tinde să o pătrundă. De aceea şi este necesar să fie ţinute la distanţă una de cealaltă şi să se creeze un fel de vid între ele.

Asemenea precauţiuni sînt necesare în virtutea extraordinarei proprietăţi de contagiune a caracterului sacru. Nu numai că el nu rămîne ataşat lucrurilor asupra cărora îşi lasă amprenta, dar se defineşte printr-un fel de instabilitate. Contactul cel mai superficial sau cel mai mediat îi este suficient pentru a se întinde de la un obiect la altul. Forţele religioase sînt reprezentate în aşa fel încît par întotdeauna pe cale de a se elibera din punctele unde sălăşluiesc pentru a invada tot ce se află în preajmă. Arborele nanja care adăposteşte spiritul unui strămoş este sacru pentru individul considerat a-l reîncarna pe acel strămoş. Dar şi orice pasăre care se aşează pe o creangă a copacului participă la aceeaşi caracteristică : este interzis să fie atinsă[1]. Am avut deja ocazia să arătăm cum simplul contact cu un churinga este suficient pentru a sanctifica oamenii şi obiectele[2] ; de altminteri, toate riturile de sfinţire se întemeiază pe principiul contagiunii sacrului. Caracterul sacru al unui churinga este atît de mare încît acţiunea sa se face simţită de la distanţă. Ne amintim cum el cuprinde nu numai peştera unde sînt păstrate, dar şi întreaga regiune din împrejurimi, animalele ce se adăpostesc în ea şi care nu mai pot fi ucise, plantele care cresc acolo şi care nu trebuie atinse[3]. Totemul şarpelui îşi are centrul într-un loc unde se află un ochi de apă. Caracterul sacru al totemului se transmite locului, ochiului de apă, apei înseşi, care este interzisă tuturor membrilor grupului totemic[4]. Iniţiatul trăieşte într-o atmosferă încărcată de religiozitate şi este el însuşi impregnat de ea[5]. Prin urmare, tot ceea ce posedă, tot ceea ce atinge este interzis femeilor şi trebuie sustras contactului lor, chiar şi o pasăre lovită cu băţul, cangurul străpuns de lancea sa, peştele care a muşcat din

1. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 133.
2. V. *supra*, p. 118.
3. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 134-135 ; Strehlow, II, p 78.
4. Spencer şi Gillen, *North. Tr.*, pp. 167, 299.
5. În afara riturilor ascetice la care ne-am referit, există unele rituri pozitive, care au drept obiect să-l umple sau, cum spune Howitt, să-l satureze pe iniţiat de religiozitate (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 535). Este adevărat că Howitt nu vorbeşte de religiozitate, ci de puteri magice ; dar se ştie că, pentru majoritatea etnografilor, termenul înseamnă pur şi simplu virtuţi religioase de natură impersonală.

nada undiţei lui[1]. Dar, pe de altă parte, riturile cărora le este supus, precum şi obiectele care joacă un rol în cadrul lor, posedă o sfinţenie superioară propriei sale sfinţenii : ea se transmite prin contagiune către tot ce evocă atît ideea unora cît şi a celorlalte. Dintele care i s-a smuls este considerat ca fiind cît se poate de sfînt[2]. Din acest motiv, nu poate mînca din carnea animalelor cu dinţi proemineţi pentru că ele amintesc de dintele extras. Ceremoniile Kuringal se încheie printr-o spălare rituală[3] ; păsările acvatice îi sînt interzise neofitului pentru că amintesc de acest rit. Animalele care se caţără în vîrful copacilor sînt de asemenea sacre, pentru că se apropie foarte mult de Daramulun, zeul iniţierii, care sălăşluieşte în ceruri[4]. Sufletul defunctului este o fiinţă sacră : am văzut deja că respectiva proprietate se transmite de la trupul unde a sălăşluit sufletul, la locul unde a fost înmormîntat, la tabăra unde a locuit pe cînd era în viaţă şi care este distrusă sau părăsită, la numele pe care l-a purtat, la soţie şi la părinţi[5]. E ca şi cum ar fi şi ei investiţi cu un caracter sacru ; prin urmare, trebuie să se păstreze o distanţă faţă de ei ; ei nu sînt trataţi ca nişte simpli profani. În societăţile observate de Dawson, numele lor, ca şi cel al defunctului, nu pot fi pronunţate în timpul perioadei de doliu[6]. Unele animale pe care le consumau curent sînt şi ele prohibite[7].

Caracterul de contagiune al sacrului reprezintă un fapt prea cunoscut[8] pentru a mai fi nevoie să-i demonstrăm existenţa prin exemple numeroase ; ne-am propus doar să stabilim că se aplică în cazul totemismul ca şi în religiile mai avansate. Odată constatat, el explică lesne extrema rigoare a interdicţiilor ce separă sacrul de profan. Din moment ce, în virtutea acestei extraordinare puteri de expansiune, cel mai neînsemnat contact, cea mai neînsemnată proximitate, de ordin material sau pur şi simplu moral, cu o fiinţă profană sînt suficiente pentru a împinge forţele religioase în afara domeniului lor, şi din moment ce, pe de altă parte, ele nu pot să-l părăsească fără a-şi contrazice propria natură, un întreg sistem de măsuri este strict necesar pentru a menţine cele două lumi la o distanţă respectuoasă una faţă de cealaltă. Iată de ce îi este interzis omului de rînd nu numai să atingă, dar şi să privească, să audă

1. Howitt, *Ibid.*, pp. 674-675.
2. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 454. Cf. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 561.
3. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 557.
4. Howitt, *Ibid.*, p. 560.
5. V. *supra*, pp. 279, 281. Cf. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 498 ; *North. Tr.*, pp. 506, 507, 518-519, 526 ; Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 449, 461, 469 ; Mathews, in *Journ. R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 274 ; Schulze, *loc. cit.*, p. 231 ; Wyatt, *Adelaide and Encounter Bay Tribes* in Woods, pp. 165, 198.
6. *Australian Aborigines*, p. 42.
7. Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 470-471.
8. V. în această chestiune Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, pp. 152 şi urm., 446, 481 ; Frazer, articolul intitulat *Taboo* din *Encyclopaedia Britannica* ; Jevons, *Introduction to the History of Religion*, pp. 59 şi urm. ; Crawley, *Mystic Rose*, cap. II-IX ; Van Gennep, *Tabou et Totémisme à Madagascar*, cap. III.

sacrul ; de aceea cele două tipuri de viaţă nu trebuie să se amestece în conştiinţe. Sînt necesare cu atît mai multe precauţiuni pentru a le ţine la distanţă cu cît, deşi opunîndu-se unul celuilalt, ele tind să se confunde.

Concomitent cu multiplicitatea interdicţiilor, înţelegem şi modalitatea lor de funcţionare, precum şi sancţiunile ce le sînt asociate. Ca o consecinţă a contagiunii inerente sacrului, o fiinţă profană nu poate viola o interdicţie fără ca întreaga forţă religioasă de care s-a apropiat fără voie să nu se propage pînă la ea şi să nu-şi extindă imperiul asupră-i. Dar cum între ea şi el există un antagonism, este dependentă de o putere ostilă, iar ostilitatea nu poate să nu se manifeste sub forma unor reacţii violente, care tind să o distrugă. De aceea boala sau moartea sînt considerate a fi consecinţele naturale ale oricărei transgresiuni de acest gen ; în plus, se crede că ele se produc de la sine, în virtutea unui soi de necesitate fizică. Vinovatul simte cum o forţă ce-l domină şi împotriva căreia este neputincios îl copleşeşte. A mîncat un animal totemic ? Simte cum acesta pătrunde în el măcinîndu-i măruntaiele ; se culcă pe pămînt şi aşteaptă venirea morţii[1]. Orice profanare implică o sfinţire, care este însă redutabilă pentru subiectul consacrat şi chiar şi pentru cei din preajma sa. Urmările ei sancţionează în parte interdicţia[2].

Se observă că această explicaţie a interdicţiilor nu depinde de simbolurile variabile cu ajutorul cărora pot fi concepute forţele religioase. Nu este important dacă ele sînt reprezentate sub forma unor energii anonime şi impersonale sau de către personalităţi înzestrate cu conştiinţă şi cu sentimente. Fără îndoială, în primul caz, se consideră că ele reacţionează împotriva transgresiunilor profanatoare într-o manieră automată şi inconştientă, iar în al doilea, că ascultă de pulsiuni pasionale, provocate de ofensa resimţită. Cele două concepţii, care au de altfel efecte practice identice, nu fac decît să exprime în două limbaje diferite unul şi acelaşi mecanism psihic. La baza amîndurora se află antagonismul dintre sacru şi profan, îmbinat cu remarcabila aptitudine a celui dintîi de a exercita o contagiune asupra celui de-al doilea ; or, atît antagonismul, cît şi contagiunea acţionează în acelaşi mod, fie că acest caracter sacru este atribuit unor forţe oarbe sau conştiinţelor. Prin urmare, nu numai că viaţa propriu-zis religioasă nu începe doar acolo unde există personalităţi mitice, dar constatăm şi că, în acest caz, ritul rămîne neschimbat, indiferent dacă fiinţele religioase sînt sau nu personificate. Constatarea se va repeta în fiecare dintre capitolele următoare.

---

1. V. *supra*, referinţele de la p. 124, n. 1. Cf. Spencer şi Gillen, *North. Tr.*, pp. 323, 324 ; *Nat. Tr.*, p. 168 ; Taplin, *The Narrinyeri*, p. 16 ; Roth, *North Queensland Ethnography*, Bull. 10, in *Records of the Australian Museum*, VII, p. 76.
2. Amintim că, atunci cînd interdicţia violată este religioasă, aceste sancţiuni nu sînt şi singurele ; li se adaugă o pedeapsă propriu-zisă, sau o vestejire a opiniilor la adresa sa.

IV

Dacă însă contagiunea sacrului contribuie la a explica sistemul de interdicţii, cum se explică ea însăşi ?

S-a crezut că poate fi descifrată prin legile binecunoscute ale asociaţiilor de idei. Sentimentele pe care ni le inspiră o persoană sau un lucru se extind prin contagiune de la ideea acelui lucru sau a acelei persoane, la reprezentările asociate ei şi, prin urmare, la obiectele exprimate de respectivele reprezentări. Respectul pe care-l nutrim pentru o fiinţă sacră se comunică astfel către tot ce are de-a face cu ea, către tot ce-i seamănă, amintind-o. Fără îndoială, omul cultivat nu se lasă înşelat de asemenea asociaţii ; el ştie că astfel de emoţii derivate se datorează unor simple jocuri de imagini, unor combinaţii în întregime mentale şi el evită să cadă pradă superstiţiilor pe care asemenea iluzii tind a le determina. Se spune însă că omul primitiv îşi obiectivează cu naivitate impresiile, fără a le critica. Îi inspiră un lucru o teamă reverenţioasă ? Trage deîndată concluzia că o forţă augustă şi redutabilă sălăşluieşte de-adevăratelea în el ; se ţine deci la distanţă, tratîndu-l ca şi cum ar fi sacru, deşi el nu are nici un drept la un asemenea titlu[1].

Dar înseamnă să uităm că religiile cele mai primitive nu sînt singurele care au atribuit caracterului sacru o asemenea putere de propagare. Chiar şi în cazul cultelor de dată mai recentă, există un ansamblu de rituri care se întemeiază pe acest principiu. Orice sfinţire prin intermediul miruirii sau al lustraţiilor nu constă ea oare în transferul asupra unui obiect profan a virtuţilor sanctifiante ale unui obiect sacru ? Este totuşi greu să vedem în catolicul luminat de astăzi un fel de sălbatec înapoiat, care continuă să se lase înşelat de propriile-i asociaţii de idei, fără ca nimic, în natura lucrurilor, să explice şi justifice asemenea modalităţi de gîndire. De altfel, omului primitiv i se atribuie în mod foarte arbitrar tendinţa de a-şi obiectiva orbeşte toate emoţiile. În viaţa cotidiană, în detaliul ocupaţiilor sale laice, el nu pune pe seama unui lucru proprietăţile unui alt lucru, aflat în apropiere sau invers. Dacă este mai puţin iubitor decît noi de claritate şi de diferenţieri, nu înseamnă că există în el nu ştiu ce aptitudine deplorabilă de a amesteca şi de a confunda totul. Numai gîndirea religioasă manifestă o înclinaţie accentuată pentru acest tip de confuzii. Prin urmare, trebuie să căutăm originea unor astfel de predispoziţii în natura specială a lucurilor religioase şi nu în legile generale ale inteligenţei umane.

1. V. Jevons, *Introduction to the History of Religion*, pp. 67-68. Nu vom spune nimic despre teoria, de altfel nu prea explicită, a lui Crawley (*Mystic Rose*, cap. IV-VII), după care contagiunea tabuurilor s-ar datora unei interpretări eronate a anumitor fenomene de contagiune. Ea este arbitrară. Cum remarca pe bună dreptate Jevons în pasajul la care am făcut trimitere, caracterul contagios al sacrului este afirmat *a priori*, şi nu pe baza unor experienţe prost interpretate.

Cînd o forţă sau o proprietate ne pare a constitui o parte integrantă, un element constitutiv al subiectului în care sălăşluieşte, nu ne putem reprezenta cu uşurinţă desprinderea ei, pentru a se deplasa aiurea. Un corp se defineşte prin masa şi compoziţia sa atomică ; de aceea nici nu putem concepe că ar putea comunica, pe calea contactului, vreuna din aceste caracteristici distinctive. Dar, din contra, dacă este vorba de o forţă care a pătruns în trup venind dinafară, cum nimic nu o leagă de el, cum se găseşte acolo în calitate de element străin, nu există nimic inacceptabil în ideea că ar putea să-l părăsească. Căldura sau electricitatea primite de un obiect oarecare dintr-o sursă externă sînt transmisibile mediului ambiant, iar spiritul acceptă fără vreo rezistenţă posibilitatea unei asemenea transmiteri. Extrema uşurinţă de radiaţie şi difuziune a forţelor religioase nu are prin urmare nimic surprinzător, dacă ele sînt în general concepute ca exterioare fiinţelor în care sălăşluiesc. Or, este tocmai ce presupune teoria pe care am propus-o.

Ele nu sînt, într-adevăr, decît forţe colective ipostaziate, adică forţe morale ; sînt alcătuite din ideile şi sentimentele pe care le trezeşte în noi spectacolul societăţii, nu din senzaţiile care provin din lumea fizică. Sînt, prin urmare, eterogene faţă de lucrurile sensibile în care le situăm. Le pot împrumuta formele exterioare şi materiale sub care sînt înfăţişate ; dar nu le datorează nimic din ceea ce constituie eficacitatea lor. Nu ţin prin legături interne de diversele lor suporturi ; nu au rădăcini în acestea ; după o expresie pe care am folosit-o deja[1], şi care le caracterizează mai bine, *ele sînt supraadăugate*.

De aceea nu există obiecte care să fie, spre deosebire de altele, predestinate a le accepta. Cele mai nesemnificative, cele mai vulgare chiar pot îndeplini acest rol : hazardul circumstanţelor decide care vor fi aleşii. Ne amintim termenii în care Codrington vorbeşte despre mana : «Este, afirmă el, o forţă *nefixată pe un obiect material, dar care poate fi adusă pe aproape orice fel de obiect*»[2]. La fel, după Miss Fletcher, dakota reprezenta wakan-ul ca pe un fel de forţă ambulantă care circulă prin lume, oprindu-se ici şi colo fără a se fixa definitiv nicăieri[3]. Chiar şi religiozitatea inerentă omului are acelaşi caracter. Desigur, în lumea experienţei nu există fiinţă mai apropiată de însăşi sursa oricărei vieţi religioase ; nimeni nu participă mai direct, din moment ce ea se elaborează în conştiinţele omeneşti. Şi totuşi, ştim că principiul religios care-l însufleţeşte pe om, adică sufletul, îi este parţial exterior.

Dar dacă forţele religioase nu au nicăieri un loc al lor, mobilitatea lor devine lesne de explicat. Din moment ce nimic nu le leagă de lucrurile în care le localizăm, este natural ca, la cel mai

1. V. *supra*, p. 212.
2. V. p. 181.
3. V. *supra*, pp. 185-186.

mic contact, să se elibereze, ca să spunem aşa, împotriva propriei lor voinţe, pentru a se propaga mai departe. Intensitatea lor le incită la această propagare pe care totul o favorizează. De aceea sufletul însuşi, deşi ţine de trup prin legături cu totul personale, ameninţă fără încetare să se elibereze : toate orificiile, toţi porii organismului sînt tot atîtea căi prin care tinde să se răspîndească şi să se difuzeze în afară[1].

Ne dăm însă şi mai bine seama de fenomenul pe care încercăm să-l înţelegem dacă, în loc să considerăm noţiunea de forţe religioase ca fiind în întregime constituită, încercăm să descifrăm însuşi procesul mental din care rezultă.

Am văzut că, într-adevăr, caracterul sacru al unei fiinţe nu-şi datorează atributele intrinseci nimănui. Animalul totemic inspiră sentimente religioase nu pentru că ar avea cutare aspect sau cutare proprietate ; ele rezultă din cauze cu totul străine de natura obiectului pe care se fixează. Sînt constituite de impresiile de reconfort şi de dependenţă pe care acţiunea societăţii le provoacă în conştiinţe. Prin ele însele, aceste emoţii nu sînt legate de ideea vreunui obiect determinat ; dar, pentru că este vorba de emoţii şi pentru că ele sînt deosebit de intense, sînt prin excelenţă contagioase. Sînt asemenea unei pete de ulei ; se extind la toate stările mentale care preocupă spiritul în acel moment ; pătrund şi contaminează în special reprezentările exprimînd diversele obiecte pe care omul le ţine în mîini sau le are sub ochi în acele clipe : desenele totemice de pe trupul său, *bull-roarers* zornăind, stîncile din preajmă, pămîntul pe care calcă etc. Astfel, obiectele înseşi capătă o valoare religioasă, care nu le este de fapt inerentă, ci conferită din afară. Contagiunea nu reprezintă deci un soi de procedeu secundar prin care caracterul sacru, odată dobîndit, s-ar propaga ; este însuşi procedeul prin care se dobîndeşte. Se fixează prin contagiune ; nu e de mirare că se şi transmite prin contagiune. Realitatea îi este conferită de o emoţie specială ; dacă se ataşează de un obiect, înseamnă că această emoţie a întîlnit acel obiect. Este prin urmare natural ca, de la acesta, să se extindă la toate celelalte pe care le întîlneşte în proximitatea sa, adică la cele pe care o raţiune oarecare, contiguitatea materială sau pura similitudine, le-a apropiat în spirite de cel dintîi.

Astfel, contagiunea caracterului sacru îşi află explicaţia în teoria pe care am propus-o cu privire la forţele religioase, şi, prin chiar aceasta, serveşte la a o confirma[2]. În acelaşi timp, ne ajută să înţelegem o trăsătură a mentalităţii primitive asupra căreia am atras atenţia anterior.

---

1. Este ceea ce a demonstrat Preuss în articolele deja citate din *Globus*.
2. Este adevărat că această contagiune nu este specifică forţelor religioase ; cele care depind de magie au aceeaşi proprietate şi totuşi este evident că ele nu corespund unor sentimente sociale obiectivate. Căci forţele magice au fost concepute după modelul forţelor religioase. Vom reveni asupra acestui punct în cele ce urmează (V. p. 331).

Am văzut[1] cu cîtă uşurinţă confundă omul primitiv regnurile şi identifică lucrurile cele mai eterogene, oameni, animale, plante, aştri etc. Întrezărim acum una dintre cauzele care au contribuit cel mai mult la a înlesni aceste confuzii. Pentru că forţele religioase sînt eminamente contagioase, se întîmplă mereu ca un acelaşi principiu să însufleţească lucrurile cele mai diferite : trece din unele în celelalte, fie printr-o banală apropiere materială, fie printr-o similitudine superficială. Astfel încît oamenii, animalele, plantele, stîncile sînt considerate a ţine de acelaşi totem : oamenii, pentru că poartă numele animalului ; animalele, pentru că amintesc emblema totemică ; plantele, pentru că servesc la hrana animalelor ; stîncile, pentru că împodobesc locul unde se celebrează ceremoniile. Or, forţele religioase sînt considerate ca sursa oricărei eficacităţi ; fiinţele care posedau un acelaşi principiu religios trebuiau deci cosiderate ca fiind de o aceeaşi esenţă, nedeosebindu-se unele de altele decît prin caracteristici secundare. De aceea a părut cît se poate de natural să fie situate într-o aceeaşi categorie şi considerate ca varietăţi ale aceluiaşi gen, transmutabile unele în altele.

Stabilirea acestui raport face ca fenomenele de contagiune să apară într-o lumină nouă. Considerate în sine, par străine de viaţa logică. Nu au ele oare drept efect să amestece şi să confunde fiinţele, în ciuda diferenţelor lor naturale ? Am văzut însă că aceste confuzii şi participări au jucat un rol logic, de o mare utilitate : au servit la a asocia lucruri pe care senzaţiile le disociau. Prin urmare, sursa acestor apropieri şi a acestor amestecuri, contagiunea, nu se caracterizează prin acea iraţionalitate fundamentală pe care am putea fi înclinaţi să i-o atribuim din capul locului. Ea a deschis calea explicaţiilor ştiinţifice ale viitorului.

1. V. *supra*, pp. 217 şi urm.

CAPITOLUL II

Cultul pozitiv

I. Elementele sacrificiului

Oricare ar fi importanţa cultului negativ, şi deşi are efecte pozitive indirecte, el nu conţine în sine propria-i raţiune de a fi ; deşi introduce în viaţa religioasă, mai degrabă o presupune decît o constituie. Îl îndeamnă pe credincios să evite lumea profană, pentru a-l determina să se apropie de lumea sacrului. Fiinţa umană nu a conceput nici o clipă că îndatoririle sale faţă de forţele religioase s-ar putea reduce la o simplă abstinenţă de la orice fel de raporturi ; totdeauna a considerat că întreţinea cu ele raporturi pozitive şi bilaterale reglate şi organizate de un întreg ansamblu de practici rituale. Acestui sistem special de rituri îi dăm numele de *cult pozitiv*.

Multă vreme, nu s-a ştiut aproape nimic despre cultul pozitiv al religiei totemice. Nu se cunoşteau decît riturile de iniţiere, şi acelea insuficient. Dar observaţiile lui Spencer şi Gillen, pregătite de Schulze şi confirmate de Strehlow, cu privire la triburile Australiei centrale au acoperit în parte lacuna din informaţiile noastre. O sărbătoare, pe care respectivii exploratori au descris-o în mod special, pare să domine întregul cult totemic : este vorba de sărbătoarea pe care arunta, după spusele lui Spencer şi Gillen, o numesc *Intichiuma*. Este adevărat că Strehlow constestă acest sens al cuvîntului. După el, intichiuma (sau, în ortografia lui, *intijiuma*), ar însemna a instrui şi ar desemna ceremoniile reprezentate în faţa tînărului pentru a-l iniţia în tradiţiile tribului. Sărbătoarea pe care o vom descrie s-ar numi *mbatjalkatiuma*, adică a fecunda, a aduce în stare bună[1]. Nu ne propunem să ne pronunţăm în această chestiune de vocabular, care se referă cu atît mai puţin la fondul lucrurilor, cu cît riturile despre care va fi vorba sînt şi ele celebrate în cursul iniţierii. Pe de altă parte, cum termenul Intichiuma aparţine astăzi limbajului curent al etnografiei, şi cum a devenit aproape un substantiv comun, ni se pare inutil să-l înlocuim cu un altul[2].

---

1 Strehlow, I, p. 4.

2 Bineînţeles, cuvîntul care desemnează această sărbătoare variază de la trib la trib. Indigenii urabuna o numesc *Pitjinta* (*North. Tr.*, p. 284) ; triburile warramunga, *Thalaminta* (*Ibid.*, p. 297) etc.

Data la care are loc Intichiuma depinde, în mare parte, de anotimp. În Australia centrală există două anotimpuri net separate : unul, uscat, care durează mult ; celălalt, ploios, care este, din contra, foarte scurt şi adesea variabil. Deîndată ce încep ploile, plantele ţîşnesc din pămînt ca prin minune, animalele se înmulţesc, iar ţinuturile care, în ajun, nu erau decît nişte deşerturi sterile se acoperă pe dată de o faună şi o floră luxuriantă. Intichiuma se celebrează exact în momentul cînd anotimpul fertil se apropie. Numai că, pentru că perioada ploilor este foarte neregulată, data ceremoniilor nu poate fi fixată odată pentru totdeauna. Ea variază după circumstanţele climatice, asupra cărora doar şeful grupului totemic, Alatunja, se poate pronunţa : cînd se decide asupra zilei potrivite, îşi anunţă tovarăşii[1].

Fiecare grup totemic îşi are propria Intichiuma. Dar dacă ritul s-a generalizat la toate societăţile centrale, nu este totuşi peste tot acelaşi ; nu coincide la warramunga şi la arunta ; variază, nu numai de la trib la trib, dar şi, în interiorul aceluiaşi trib, de la clan la clan. La drept vorbind, diversele mecanisme care sînt astfel puse în funcţie sînt prea înrudite unele cu altele pentru a putea fi complet disociate. Se pare că nu există ceremonii care să nu recurgă la mai multe mecanisme, foarte inegal dezvoltate însă : ceea ce, într-un caz, nu există decît ca virtualitate, ocupă în altă parte tot spaţiul ceremoniei şi invers. Este totuşi important să le deosebim cu grijă ; căci ele constituie tot atîtea tipuri rituale diferite care trebuiesc descrise şi explicate separat, chiar dacă am încerca ulterior să le descoperim eventuala rădăcină comună.

Vom începe cu cele care pot fi observate în special la arunta.

I

Sărbătoarea cuprinde două faze succesive. Riturile ce se succed în cea dintîi urmăresc să asigure prosperitatea speciei animale sau vegetale care serveşte clanului drept totem. Mijloacele folosite în acest scop se reduc la cîteva tipuri principale.

Ne amintim că strămoşii legendari din care se consideră că descinde fiecare clan au trăit altădată pe pămînt, lăsînd urme ale trecerii lor. Ele constau în principal în pietre sau stînci pe care le-ar fi aşezat în anumite locuri sau care s-ar fi format în punctele unde ei s-au cufundat în pămînt. Stîncile şi pietrele sînt considerate a repezenta trupurile sau părţi din trupurile strămoşilor a căror amintire o învie, întruchipînd-o. Prin urmare, ele reprezintă şi animalele sau plantele care serveau acelor strămoşi de totemuri, din moment ce individul este totuna cu totemul său. Li se atribuie deci aceeaşi realitate, aceleaşi proprietăţi cu animalele sau plantele din aceeaşi

1. Schulze, *loc. cit.*, p. 243 ; Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 169-170.

specie existente în prezent. Dar au, asupra acestora din urmă, avantajul de a fi nepieritoare, de a nu cunoaşte boala şi moartea. Ele constituie deci o rezervă de viaţă animală şi vegetală permanentă, imuabilă şi mereu disponibilă. De aceea respectiva rezervă este folosită pentru a se asigura, într-un anume număr de cazuri, reproducerea speciei.

Iată, de pildă, cum procedează pentru a sărbători Intichiuma clanul Omizii wichetty, la Alice Springs[1].

În ziua fixată de şef, toţi membrii grupului totemic se adună în tabăra principală. Bărbaţii celorlalte totemuri se retrag la o oarecare distanţă[2] ; la arunta, există interdicţia de a participa la celebrarea ritului, care are toate caracteristicile unei ceremonii secrete. Un individ dintr-un alt totem, dar din aceeaşi fratrie, poate fi invitat, din politeţe, să asiste ; dar doar în calitate de martor. În nici un caz nu poate juca vreun rol decisiv.

Deîndată ce oamenii totemului s-au adunat, pornesc la drum, în tabără nemairămînînd decît doi sau trei dintre ei. Goi puşcă, fără arme, fără nici una din podoabele obişnuite, înaintează în şir, într-o tăcere adîncă. Atitudinea, mersul lor sugerează o gravitate religioasă : actul la care iau parte are, în concepţia lor, o importanţă excepţională. De aceea sînt obligaţi să ţină un post riguros pînă la sfîrşitul ceremoniei.

Ţinutul pe care-l traversează este populat de amintirile glorioase ale strămoşilor. În cele din urmă ajung într-un loc unde este înfipt în pămînt un bloc mare de cuarţit, înconjurat de mici pietre rotunjite. Blocul întruchipează omida witchetty la maturitate. Alatunja îl loveşte cu un fel de albie mică din lemn numită *apmara*[3], în timp ce psalmodiază un cîntec care invită animalul să se ouă. La fel procedează cu pietrele, care întruchipează ouăle animalului, şi freacă stomacul fiecărui participant cu una dintre ele. Toată lumea coboară apoi la poalele unei stînci, de asemenea celebrată în miturile din Alcheringa, la baza căreia se află o altă piatră reprezentînd tot omida witchetty. Alatunja o loveşte cu apmara ; însoţitorii săi procedează la fel cu ramuri ale arborelui de gumă rupte pe drum şi totul se petrece în sunetul cîntecelor care reînnoiesc invitaţia adresată anterior animalului. Vreo zece locuri diferite sînt vizitate rînd pe rînd, uneori situate la o milă unele de altele. În fiecare dintre ele, în fundul vreunei peşteri sau chiar într-o adîncitură, se află o piatră considerată a întruchipa omida witchetty în vreuna din diversele sale înfăţişări sau din fazele existenţei sale, şi se repetă aceleaşi ceremonii.

Sensul ritului este evident. Alatunja loveşte pietrele sacre pentru a ridica praful de pe ele. Firele acestui praf sfînt sînt considerate ca

1. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 170 şi urm.
2. Bineînţeles, femeile au aceleaşi obligaţii.
3. Apmara este singurul obiect care este luat din tabără.

tot atîtea fărîme de viaţă ; fiecare dintre ele conţine un principiu spiritual care, deîndată ce pătrunde într-un organism din aceeaşi specie, va da naştere unei noi fiinţe. Iar crengile mînuite de asistenţă servesc la a împrăştia în toate direcţiile preţiosul praf, care se împrăştie peste tot locul pentru a-şi îndeplini misiunea fecundatoare. Astfel s-ar asigura reproducerea abundentă a speciei animale pe care clanul o are, ca să spunem aşa, în pază şi de care depinde.

Indigenii înşişi interpretează astfel ritul. În clanul *ilpirla* (un fel de răşină dulce), de pildă, se procedează în modul următor. Cînd soseşte ziua potrivită pentru Intichiuma, grupul se adună într-un loc unde se înalţă o piatră mare, înaltă de aproximativ cinci picioare ; deasupra ei, se ridică o a doua, foarte asemănătoare cu cea dintîi, înconjurată de alte pietre, mai mici. Şi unele şi celelalte reprezintă mormane de răşină. Alatunja sapă pămîntul de la poalele rocilor şi dezgroapă un churinga, îngropat, după credinţă, în vemurile Alcheringa, întruchipînd la rîndul său un fel de chintesenţă a răşinei. Se caţără apoi în vîrful stîncii celei mai înalte şi o freacă mai întîi cu acel churinga, apoi cu pietrele mai mici din jurul ei. În fine, mătură praful care s-a adunat astfel la suprafaţa stîncii cu ajutorul crengilor : pe rînd, fiecare din participanţi procedează la fel. Or, după cum arată Spencer şi Gillen, indigenii sînt convinşi «că praful astfel împrăştiat se va aşeza pe copacii mulga şi va produce răşina». Operaţiunile sînt într-adevăr însoţite de un cîntec intonat de asistenţă, în care se exprimă această idee[1].

Variante ale acestui rit se întîlnesc şi în alte societăţi. La urabunna, există o stîncă care întuchipează pe un strămoş al clanului şopîrlei ; din ea, sînt desprinse, şi apoi aruncate în toate direcţiile, pietre, pentru a se obţine o producţie abundentă de şopîrle[2]. Tot la acest trib, există un banc de nisip, intim asociat, prin tradiţia mitologică, de totemul păduchelui. În acelaşi loc se află doi arbori, dintre care unul este denumit arborele cu păduchi obişnuiţi, iar celălalt, arborele cu păduchi-crab. Nisipul este frecat de copaci, apoi împrăştiat în toate direcţiile cu convingerea că, pe această cale, păduchii se vor înmulţi[3]. Indigenii mara împrăştie praful de pe pietrele sacre, procedînd astfel la Intichiuma albinelor[4]. În cazul cangurului de cîmpie, se utilizează o metodă uşor diferită. Balega de cangur este înfăşurată într-o iarbă anume, foarte apreciată de acest animal şi care, din acest motiv, ţine de totemul Cangurului. Balega astfel învelită este aşezată pe pămînt, între două straturi din aceeaşi iarbă, şi i se dă foc. Flacăra se transmite crengilor, care sînt apoi fluturate în aşa fel încît scînteile să se împrăştie în toate direcţiile. Scînteile joacă rolul prafului din cazurile precedente[5].

1. *Nat. Tr.*, pp. 185-186.
2. *North. Tr.*, p. 288.
3. *Ibid.*
4. *North. Tr.*, p. 312.
5. *Ibid.*

Într-un număr anume de clanuri[1], pentru ca ritul să fie şi mai eficient, oamenii amestecă cu substanţa pietrei ceva din propria lor substanţă. Tinerii îşi deschid venele şi lasă să curgă valuri de sînge pe stîncă. Este ceea se întîmplă la arunta, mai ales cu ocazia Intichiumei florii Hakea. Ceremonia se petrece într-un loc sacru, în jurul unei pietre de asemenea sacre, care reprezintă, în concepţia indigenilor, florile Hakea. După cîteva operaţiuni preliminare, «bătrînul care diriguieşte desfăşurarea ritului, îl invită pe un tînăr să-şi deschidă venele. Acesta îi dă ascultare şi-şi lasă sîngele să se răspîndească în voie pe piatră, în timp ce asistenţa continuă să cînte. Sîngele curge pînă ce acoperă în întregime piatra»[2]. Scopul practicii este de a intensifica într-un anume fel virtuţile pietrei şi de a-i stimula eficacitatea. Nu trebuie să uităm că membrii clanului sînt ei înşişi înrudiţi cu planta sau animalul al cărui nume îl poartă ; în ei, mai ales în sîngele lor, sălăşluieşte acelaşi principiu de viaţă. Este prin urmare natural ca sîngele şi germenii mistici pe care-i transportă să fie folosiţi pentru a asigura reproducerea regulată a speciei totemice. La arunta există obiceiul ca, atunci cînd cineva este bolnav sau obosit, unul din tinerii săi tovarăşi să-şi deschidă venele, stropindu-l cu propriu-i sînge, pentru a-l face să prindă puteri[3]. Dacă sîngele poate astfel trezi un om la viaţă, nu este surprinzător că poate servi şi la a o trezi în specia animală sau vegetală cu care omul din clan se identifică.

Acelaşi procedeu este folosit în Intichiuma Cangurului la undiara (arunta). Teatrul ceremoniei este un ochi de apă situat la poalele unei stînci abrupte. Stînca reprezintă un animal-cangur din Alcheringa, ucis şi depus în acel loc de un om-cangur din aceeaşi epocă ; de aceea se consideră că acolo sălăşluiesc nenumărate spirite-cangur. După ce un anumit număr de pietre sacre au fost frecate unele de altele în maniera pe care am descris-o, mai mulţi participanţi se caţără pe stîncă şi lasă să le curgă sîngele de-a lungul ei[4]. «După spusele indigenilor, scopul ceremoniei este actualmente următorul. Sîngele omului-cangur, astfel răspîndit pe stîncă, are menirea de a alunga de acolo spiritele cangurilor-animale, împrăştiindu-le în toate direcţiile ; ceea ce trebuie să aibe drept efect creşterea numărului de canguri»[5]. La arunta, există chiar un caz în care sîngele pare a constitui principiul activ al ritului. Grupul Emu

1. Vom vedea că ele sînt mult mai numeroase decît susţin Spencer şi Gillen.
2. *Nat. Tr.*, pp. 184-185.
3. *Nat. Tr.*, pp. 438, 461, 464 ; *North. Tr.*, pp. 596 şi urm.
4. *Nat. Tr.*, p. 201.
5. *Ibid.*, p. 206. Folosim limbajul lui Spencer şi Gillen şi, împreună cu ei, afirmăm că ceea ce se degajă din stînci sînt spiritele cangurilor (*spirits* sau *spirit parts of kangoroo).* Strehlow (III, p. 7) contestă exactitatea expresiei. După el, ritul provoacă apariţia unor canguri reali, trupuri vii. Observaţia sa este însă lipsită de interes, ca şi cea cu privire la noţiunea de *ratapa* (v. *supra*, p. 232). Germenii de cangur care se eliberează astfel din stînci nu sînt vizibili ; prin urmare, nu sînt alcătuiţi din aceeaşi substanţă cu cangurii percepuţi de simţurile noastre. Acesta

nu foloseşte nici pietrele sacre, nici altceva asemănător. Alatunja împreună cu cîţiva participanţi stropesc pămîntul cu propriul lor sînge ; pe solul astfel udat, sînt trasate dungi de diverse culori, care reprezintă părţile trupului unui emu. Asistenţa îngenunchiază în jurul desenului, intonînd un cîntec monoton. Din emuul fictiv astfel supus incantaţiei şi, în consecinţă, din sîngele folosit pentru a-l închipui, se consideră că izvorăsc principiile vii care însufleţesc embrionii noii generaţii, împiedicînd specia să dispară[1].

La indigenii wonkgongaru[2] există un clan care are dept totem o anumită specie de peşte ; în Intichiuma acestui totem, sîngele joacă din nou rolul principal. După ce şi-a pictat trupul ca pentru ceremonie, şeful grupului intră într-un ochi de apă şi se aşează în el. Apoi, cu nişte oscioare ascuţite, îşi străpunge rînd pe rînd scrotul şi pielea din jurul buricului. «Sîngele curge din diversele răni, se răspîndeşte în apă şi dă naştere peştilor»[3].

Printr-o practică întru totul similară, indigenii dieri cred că asigură reproducerea a două dintre totemurile lor, şarpele-covor şi şarpele-woma (şarpe obişnuit). Un mura-mura, numit Minkani, ar sălăşlui la poalele unei dune. Trupul său este întruchipat de osemintele fosilelor unor animale sau reptile asemănătoare, după părerea lui Howitt, celor din deltele rîurilor care se varsă în lacul Eyre. Cînd a venit ziua ceremoniei, bărbaţii se adună şi se îndreaptă spre locul unde se află Minkani. Încep să sape pînă ce ajung la un strat de pămînt umed pe care-l numesc «excrementele lui Minkani». Din acest moment, săpăturile continuă cu mari precauţiuni, pînă ce este scos la iveală «cotul lui Minkani». Doi bărbaţi îşi deschid venele şi lasă să le curgă sîngele pe piatra sacră. Se intonează cîntecul lui Minkani, în vreme ce participanţii, însufleţiţi de o adevărată frenezie, încep a se lovi unii pe alţii cu armele. Bătălia durează pînă la reîntoarcerea în tabăra situată cam la o milă. Aici intervin femeile, punînd capăt înfruntării. Sîngele care curge din răni este colectat şi amestecat cu «excrementele lui Minkani», iar produsul amestecului este însămînţat pe dune. De-ndată ce ritul a fost împlinit, toată lumea este convinsă că şerpii-covor se vor naşte din abundenţă[4].

În unele cazuri, se foloseşte drept principiu întremător chiar substanţa a cărei producere este urmărită. La kaitish, de pildă, o piatră sacră, care-i reprezintă pe eroii mitici ai clanului Apei, este stropită cu apă în timpul unei ceremonii avînd drept scop obţinerea

---

este sensul afirmaţiilor lui Spencer şi Gillen. Este cît se poate de limpede că nu poate fi vorba de spirite pure, precum cele pe care le-ar putea concepe un creştin autentic. Ca şi sufletele umane, ele au o formă materială.

1. *Nat. Tr.*, p. 181.
2. Trib situat la est de lacul Eyre.
3. *North. Tr.*, pp. 287-288.
4. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 798. Cf. Howitt, *Legends of the Dieri and Kindred Tribes of Central Australia*, in *J. A. I.*, XXIV, pp. 124 şi urm. Howitt este de părere că ceremonia ar fi îndeplinită de oamenii totemului, dar nu este în măsură să certifice faptul.

ploii. Este evident că, pe această cale, se încearcă intensificarea virtuţilor productive ale pietrei, la fel ca în cazul folosirii sîngelui, şi din aceleaşi motive[1]. La populaţiile mara, executantul ia apă dintr-o scobitură sacră, bea, apoi scuipă în toate direcţiile[2]. La indigenii worgaia, cînd ignamele încep să crească, şeful clanului Ignamei îi trimite pe oamenii din fratria căreia el însuşi nu-i aparţine să culeagă aceste plante ; i se înfăţişează cîteva dintre ele, cerîndu-i-se să intervină pentru ca specia să se dezvolte bine. Ia una, o muşcă şi aruncă bucăţile în toate direcţiile[3]. La indigenii kaitish, cînd, după diferite rituri pe care nu le mai descriem, sămînţa unei anumite plante, numită Erlipinna, a atins deplina maturitate, şeful totemului o aduce în tabăra bărbaţilor şi o mărunţeşte între două pietre ; praful astfel obţinut este adunat cu pioşenie, iar cîteva fire sînt aşezate pe buzele şefului care, suflînd, le împrăştie în toate direcţiile. Contactul cu gura şefului, care posedă o virtute sacramentală cu totul specială are, fără îndoială, drept obiect stimularea vitalităţii germenilor din seminţe ; aruncate în toate punctele cardinale, ele vor transmite plantelor proprietăţile fecundatoare pe care le posedă[4].

Pentru indigen, eficacitatea acestor rituri este mai presus de orice îndoială : el este convins că ele trebuie să producă rezultatele pe care le aşteaptă, în virtutea unei necesităţi. Dacă realitatea îi înşeală aşteptările, conchide pur şi simplu că au fost contracarate de maleficiile vreunui grup ostil. În orice caz, nu-i vine în minte că un rezultat favorabil ar putea fi obţinut pe alte căi. Dacă, din întîmplare, vegetaţia creşte sau animalele proliferează înainte ca el să fi procedat la Intichiuma, presupune că o altă Intichiuma a fost celebrată, sub pămînt, de sufletele strămoşilor şi că cei în viaţă culeg roadele ceremoniei subterane[5].

---

1. *North. Tr.*, p. 295.
2. *Ibid.*, p. 314.
3. *Ibid.*, pp. 296-297.
4. *Nat. Tr.*, p. 170.
5. *Ibid.*, p. 519. – Analiza riturilor pe care le-am studiat s-a întemeiat exclusiv pe observaţiile lui Spencer şi Gillen. După ce am încheiat redactarea prezentului capitol, Strehlow a publicat al treilea fascicol al lucrării sale, care se ocupă tocmai de cultul pozitiv şi, în special, de Intichiuma sau, cum spune el, de riturile *mbatjalkatiuma*. Nu am găsit însă în lucrarea sa nici un element care să ne determine a ne modifica descrierea sau măcar a o completa prin informaţii suplimentare. Cele mai interesante informaţii pe care le aduce Strehlow asupra acestui subiect se referă la faptul că efuziunile şi ofrandele de sînge sînt mult mai frecvente decît ne-am putea imagina după descrierile lui Spencer şi Gillen (v. Strehlow, III, pp. 13, 14, 19, 29, 39, 43, 46, 56, 67, 80, 89).
De altfel, informaţiile lui Strehlow cu privire la cult trebuie utilizate cu prudenţă, căci nu a fost martor la riturile pe care le descrie ; s-a mărginit să culeagă mărturii orale, în general destul de sumare (v. fascicolul III, prefaţa lui Leonhardi, p. v.). Ne punem chiar întreba dacă nu cumva a asimilat excesiv ceremoniile totemice de iniţiere celor pe care le numeşte *mbatjalkatiuma* . Fără îndoială că a făcut un efort lăudabil pentru a le distinge şi a pus în evidenţă două dintre caracteristicile lor diferenţiatoare. Mai întîi, Intichiuma are totdeauna loc într-un spaţiu consacrat, de care este legată amintirea vreunui strămoş, în timp ce ceremoniile de

II

Acestea sînt elementele actului întîi al sărbătorii.

În perioada imediat următoare, nu există vreo ceremonie propriu-zisă. Totuşi, viaţa religioasă se concentrează, manifestîndu-se printr-o intensificare a sistemului uzual de interdicţii. Caracterul sacru al totemului pare a se fi accentuat : oamenii îndrăznesc tot mai puţin să-l atingă. În vreme ce, în timpuri normale, indigenii arunta au voie să mănînce din animalul sau planta care le serveşte drept totem, cu condiţia să o facă cu moderaţie, după Intichiuma, acest drept este suspendat ; interdicţia alimentară este strictă şi fără excepţii. Există credinţa că orice violare a ei ar avea drept rezultat neutralizarea efectelor fericite ale ritului, oprind înmulţirea speciei. Este adevărat că oamenii din celelalte totemuri care se află în aceeaşi localitate nu sînt supuşi prohibiţiei. Totuşi, în acele momente, libertatea lor este mai mică decît de obicei. Nu pot consuma animalul totemic în orice loc, în pădure de exemplu ; sînt obligaţi să-l aducă în tabără şi doar acolo poate fi fript[1].

O ultimă ceremonie vine să pună capăt acestor interdicţii extraordinare, încheind definitiv lunga serie de rituri. Ea variază oarecum de la clan la clan ; dar elementele ei esenţiale sînt peste tot aceleaşi. Iată două din formele principale sub care o întîlnim la arunta. Una se referă la Omida witchetty, cealaltă la Cangur.

Îndată ce omizile au atins deplina maturitate şi-şi fac apariţia din abundenţă, oamenii totemului, dar şi străinii, încep să le adune în cantitate cît mai mare ; apoi le aduc în tabără şi le prăjesc pînă ce devin dure şi sfărîmicioase. Sînt apoi păstrate într-un soi de vase din lemn, numite *pitchi*. Recoltarea omizilor nu este posibilă decît pe durata unei perioade foarte scurte, căci ele nu se ivesc decît după ploaie. Cînd încep să se rărească, toată lumea este convocată de Alatunja în tabăra bărbaţilor ; la invitaţia sa, fiecare îşi aduce recolta. Străinii o depun în faţa membrilor totemului. Alatunja ia unul din acele *pitchi* şi, cu ajutorul tovarăşilor săi, îi mărunţeşte conţinutul între două pietre ; apoi, mănîncă puţin din pudra astfel obţinută, ajutoarele sale procedează la fel, iar restul este oferit oamenilor din celelalte clanuri care pot, de acum înainte, să dispună în deplină libertate de ea. Se procedează exact la

---

iniţiere pot fi celebrate într-un loc oarecare. Apoi, jertfele de sînge sînt specifice pentru Intichiuma ; ceea ce dovedeşte că ele constituie un element esenţial pentru respectivul rit (III, p. 7). În versiunea sa, descrierea riturilor confundă însă informaţiile referitoare cînd la una, cînd la cealaltă dintre ceremonii. Într-adevăr, tinerii joacă în general un rol important în ceremoniile pe care le descrie sub numele de *mbatjalkatiuma* (v. de exemplu, pp. 11, 13. etc.), iar faptul este caracteristic pentru iniţiere. La fel, se pare că locul ritului este arbitrar : actorii îşi construiesc scena în mod artificial. Sapă o gaură în care se aşează ; nu se face în general nici o aluzie la stînci sau la copaci sacri şi la rolul lor ritual.

1. *Nat. Tr.*, p. 203. Cf. Meyer, *The Encounter Bay Tribe*, in Woods, p. 187.

fel cu proviziile făcute de Alatunja. Din acel moment, bărbaţii şi femeile totemului le pot mînca, dar numai cîte puţin ; dacă ar depăşi limitele permise, şi-ar pierde forţele necesare pentru celebrarea Intichiumei şi specia nu s-ar mai reproduce. Iar dacă nu ar mînca deloc, şi mai ales dacă, în circumstanţele pe care le-am invocat, Alatunja s-ar abţine cu desăvîrşire să mănînce, s-ar produce acelaşi rezultat.

În grupul totemic al Cangurului, cu centrul la Undiara, unele dintre caracteristicile ceremoniei sînt şi mai accentuate. După ce riturile pe care le-am descris sînt îndeplinite pe stînca sacră, tinerii pleacă la vînătoarea de canguri şi aduc vînatul în tabăra bărbaţilor. Acolo, bătrînii, în mijlocul cărora stă Alatunja, mănîncă cîte puţin din carnea animalului şi ung cu grăsime trupul participanţilor la Intichiuma. Restul se împarte între cei prezenţi. Apoi, oamenii totemului se împodobesc cu desene totemice şi petrec noaptea în cîntece care amintesc faptele eroice îndeplinite de oamenii şi de animalele canguri din vremurile Alcheringa. A doua zi, tinerii pornesc din nou la vînătoare în pădure, aduc un număr şi mai mare de canguri decît prima dată şi ceremonia din ajun reîncepe[1].

Acelaşi rit, cu variaţii nesemnificative, se întîlneşte la celelalte clanuri arunta[2], la urabunna[3], la kaitish[4], la unmatjera[5], în triburile din golful Rencontre[6]. Peste tot, el este alcătuit din aceleaşi elemente fundamentale. Cîteva specimene din planta sau din animalul totemic sînt înfăţişate şefului clanului, care mănîncă din ele cu solemnitate, fiind obligat să o facă. Dacă nu s-ar achita de această îndatorire, şi-ar pierde puterea de a celebra în mod eficient Intichiuma, adică de a recrea anual specia. Uneori, consumul ritual este urmat de ungerea trupului cu grăsimea animalului sau cu unele porţiuni din plantă[7]. În general, ritul este apoi repetat de membrii totemului, în orice caz de cei vîrstnici şi, odată îndeplinit, interdicţiile excepţionale sînt ridicate.

În triburile situate mai la nord, la warramunga şi în societăţile învecinate[8], nu există actualmente o ceremonie corespunzătoare. Totuşi, se găsesc încă urme ale ei, care par a sta mărturie că a fost o vreme cînd nu era ignorată. Este adevărat că şeful clanului nu are niciodată obligaţia de a mînca ritual din totem. Dar, în unele cazuri, cei care nu aparţin de totemul a cărui Intichiuma tocmai a fost sărbătorită sînt obligaţi să aducă animalul sau planta în tabără şi să le înfăţişeze şefului, cerîndu-i să le mănînce. El refuză şi adaugă :

1. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 204.
2. *Nat. Tr.*, pp. 205-207.
3. *North. Tr.*, pp. 286-287.
4. *Ibid.*, p. 294.
5. *Ibid.*, p. 296.
6. Meyer, *in* Woods, p. 187.
7. Am citat deja un caz ; vom întîlni altele în Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 205 ; *North. Tr.*, p. 286.
8. Walpari, wulmala, tjingilli, umbaia.

«Am făcut asta pentru voi ; voi puteţi mînca în voie»[1]. Prin urmare, obiceiul înfăţişării lor persistă, iar întrebarea pusă şefului pare a se referi la o epocă cînd consumul ritual era practicat[2].

III

Sistemul de rituri pe care tocmai l-am descris prezintă un interes deosebit prin aceea că găsim în el, în forma cea mai elementară cunoscută pînă în prezent, toate principiile esenţiale ale unei mari instituţii religioase, care avea să devină unul din fundamentele cultului pozitiv din religiile superioare : este vorba de instituţia sacrificiului.

Se ştie ce revoluţie au provocat lucrările lui Robertson Smith în teoria tradiţională a sacrificiului[3]. Pînă la el, sacrificiul era considerat un fel de tribut sau omagiu, obligatoriu sau cu titlu de politeţe, asemănător îndatoririlor supuşilor faţă de prinţul lor. Robertson Smith a fost cel dintîi care a observat că această explicaţie clasică nu ţinea cont de două din caracteristicile esenţiale ale ritului. Mai întîi, este vorba de luarea unei mese ; alimentele constituie materia sa. În plus, credincioşii care oferă masa participă la ea laolaltă cu

1. *North. Tr.*, p. 318.
2. Pentru această a doua parte a ceremoniei, ca şi pentru cea dintîi, am preluat informaţiile lui Spencer şi Gillen. Recentul fascicol al lui Strehlow nu face, în această privinţă, decît să confirme observaţiile înaintaşilor săi, cel puţin în punctele esenţiale. Într-adevăr, el recunoaşte că, după prima ceremonie (două luni mai tîrziu, se spune la pag. 13), şeful clanului mănîncă ritual din animalul sau planta totemică şi apoi procedează la ridicarea interdicţiilor ; el numeşte această operaţiune *die Freigabe des Totems zum allgemeinen Gebrauch* (III, p. 7). Afirmă chiar că această operaţiune este destul de importantă pentru a fi desemnată printr-un cuvînt special în limba arunta. Este nu mai puţin adevărat că el remarcă că acest consum ritual nu este şi singurul, şi că, uneori, şeful şi bătrînii mănîncă din planta sau animalul sacru înaintea ceremoniei iniţiale, iar actorul ritului procedează la fel după celebrare. Faptul nu este, în sine, neveridic ; consumurile sînt tot atîtea mijloace folosite de cei care oficiază sau de participanţi pentru a obţine virtuţile pe care vor să le dobîndească ; nu este de mirare că ele sînt multiplicate. Nu vedem vreun detaliu care să infirme povestirea lui Spencer şi Gillen ; ritul asupra căruia pe drept cuvînt insistă ei este *Freigabe des Totems*.
Strehlow contestă în două puncte esenţiale afirmaţiile lui Spencer şi Gillen. Mai întîi, declară că nu în toate cazurile are loc un consum ritual. Faptul nu poate fi pus la îndoială, din moment ce există animale şi plante totemice care nu sînt comestibile. În realitate însă, ritul este foarte frecvent ; Strehlow însuşi citează numeroase exemple (pp. 13, 14, 19, 23, 33, 36, 50, 59, 67, 68, 71, 75, 80, 89, 93). În al doilea rînd, am văzut că Spencer şi Gillen afirmă că, dacă şeful clanului nu ar mînca din animalul sau planta totemică, şi-ar pierde puterile. Strehlow ne asigură că mărturiile indigenilor nu confirmă o asemenea aserţiune. Chestiunea ni se pare însă cu totul secundară. Prescrierea consumului ritual este un element cert ; înseamnă că este considerat util sau necesar. Or, ca orice comuniune, nu poate servi decît la a conferi subiectului care comuniază virtuţile dorite. Din faptul că indigenii, sau o parte dintre ei, au pierdut din vedere această funcţie a ritului, nu rezultă că ar fi mai puţin reală. Mai este oare necesar să repetăm că, de cele mai multe ori, credincioşii ignoră adevăratele raţiuni ale practicilor pe care le îndeplinesc ?
3. V. *The Religion of the Semites*, Lectures VI-XI, şi articolul *Sacrifice* din *Encyclopaedia Britannica*.

zeul căruia îi este oferită. Unele părţi din trupul victimei sînt rezervate divinităţii ; altele sînt consumate de cei care execută sacrificiul ; de aceea, în Biblie, sacrificiul este uneori denumit masă luată în prezenţa lui Iahve. Or, în multe societăţi, se consideră că mesele luate în comun creează legături de rudenie artificială între comeseni. Într-adevăr, rudele sînt alcătuite în mod natural din aceeaşi carne şi acelaşi sînge. Alimentaţia reface însă fără încetare substanţa organismului. Alimentaţia în comun poate deci produce aceleaşi efecte ca şi originea comună. După Smyth, banchetele sacrificiale ar avea drept scop producerea unei comuniuni carnale între credincios şi zeul său, în aşa fel încît între ei să se înnoade legături de rudenie. Din acest punct de vedere, sacrificiul apare într-o cu totul altă lumină. Esenţa sa nu constă, cum s-a crezut multă vreme, în actul de renunţare pe care cuvîntul sacrificiu îl exprimă în mod obişnuit, ci, în primul rînd, într-un act de comuniune alimentară.

Fără îndoială că se pot formula şi unele rezerve de amănunt cu privire la această explicaţie a eficienţei banchetelor sacrificiale. Aceasta nu rezultă exclusiv din statutul de comesean. Omul nu se sfinţeşte doar pentru că se aşează, într-un anume sens, la aceeaşi masă cu zeul, ci mai ales pentru că alimentul pe care-l consumă în timpul mesei rituale are un caracter sacru. S-a observat că o întreagă serie de operaţiuni preliminare sacrificiului, lustraţii, miruiri, rugăciuni etc., transformă animalul sacrificat într-un lucru sfînt, iar sfinţenia sa se transmite apoi crediciosului care mănîncă din el[1]. Comuniunea alimentară reprezintă fără îndoială unul dintre elementele esenţiale ale sacrificiului. Dacă ne referim la ritul prin care se încheie ceremoniile Intichiuma, constatăm că şi el constă dintr-un act de acest tip. După ce animalul totemic a fost ucis, Alatunja şi bătrînii îl mănîncă într-un cadru solemn. Ei stabilesc o comuniune cu principiul sacru care sălăşluieşte în el, asimilîndu-l. Diferenţa constă în aceea că, în acest caz, animalul este sacru în mod natural, în timp ce, în cazul sacrificiului, nu dobîndeşte de obicei un asemenea caracter decît în mod artificial.

Obiectul comuniunii este, de altminteri, evident. Fiecare membru al clanului totemic poartă în sine un soi de substanţă mistică care constituie partea de excepţie a fiinţei sale, căci îi alcătuieşte sufletul. De la ea izvorăsc puterile pe care şi le atribuie, precum şi rolul său social ; prin ea se transformă el într-o persoană. Este prin umare fundamental interesat să o conserve intactă, să o menţină, atît cît este posibil, într-o stare de perpetuă tinereţe. Din nefericire, toate forţele, chiar şi cele mai spiritualizate, se uzează odată cu trecerea timpului, dacă nimic nu vine să le redea energia consumată prin chiar natura lucrurilor ; avem de-a face cu o necesitate primordială care, cum vom vedea, constituie raţiunea profundă a cultului

1. V. Hubert şi Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice,* in *Mélanges d'histoire des religions*, pp. 40 şi urm.

pozitiv. Membrii unui totem nu pot rămîne ei înşişi decît dacă principiul totemic care sălăşluieşte în ei se regenerează periodic ; şi cum ei îşi reprezintă principiul sub forma unei plante sau a unui animal, vor solicita forţele suplimentare necesare pentru a-l reînnoi şi întineri de la specia vegetală sau animală corespunzătoare. Un om din clanul Cangurului se crede, se simte cangur ; prin această calitate se defineşte ; ea îi determină locul în societate. Pentru a o păstra, propria-i substanţă trebuie să preia din cînd în cînd cîte puţin din carnea respectivului animal. Cîteva fărîme sînt de altfel suficiente, în virtutea regulii : *partea echivalează cu întregul*[1].

Dar pentru ca operaţiunea să poată produce efectele scontate, nu poate avea loc la întîmplare. Momentul cel mai oportun este cel al maturităţii complete a noii generaţii ; atunci forţele care însufleţesc specia totemică ajung la deplina lor înflorire. Abia dacă s-au desprins din acele rezervoare mustind de viaţă care sînt arborii sau stîncile sacre. În plus, se folosesc tot felul de mijloace pentru a le spori şi mai mult intensitatea ; acesta este ţelul riturilor din prima parte a Intichiumei. De altfel, prin chiar aspectul lor, cele dintîi produse ale recoltei exteriorizează energia pe care o cuprind : prin ele, zeul totemic se afirmă în toată strălucirea tinereţii. De aceea, trufandalele au fost dintotdeauna considerate ca alimente cu deosebire sacre, rezervate fiinţelor care au atins un înalt grad de sfinţenie. Este deci natural ca australianul să le folosească pentru a se regenera din punct de vedere spiritual. Astfel se explică data şi circumstanţele ceremoniei.

Poate părea de mirare ca un aliment atît de sacru să fie consumat de nişte simpli profani. Dar orice cult pozitiv cunoaşte o asemenea contradicţie. Toate fiinţele sacre, prin chiar esenţa lor, sînt sustrase atingerilor profane ; pe de altă parte însă, ele şi-ar pierde utilitatea şi raţiunea de a fi dacă nu s-ar afla în legătură cu credincioşii care, de altminteri, trebuie să păstreze o distanţă repectuoasă faţă de ele. În fond, orice rit pozitiv constituie un adevărat sacrilegiu ; căci omul nu poate întreţine vreo legătură cu fiinţele sacre fără a trece bariera care, în mod normal, trebuie să-l ţină la distanţă de ele. De aceea este important ca sacrilegiul să fie îndeplinit cu precauţiuni de natură a-l atenua. Printre acestea, cea mai obişnuită constă în a favoriza tranziţia şi în a-l introduce lent şi treptat pe credincios în cercul lucrurilor sacre. Astfel fragmentat şi diluat, sacrilegiul nu răneşte violent conştiinţa religioasă ; nu este resimţit ca atare şi se risipeşte. Or, aşa stau lucrurile în cazul care ne preocupă. Întreaga serie de ceremonii care a precedat momentul cînd totemul este mîncat în mod solemn a avut drept efect sanctifierea progresivă a participanţilor activi. Este vorba de o perioadă esenţialmente religioasă, pe care ei nu au putut-o traversa fără ca starea lor religioasă să nu se fi transformat. Posturile, contactul cu stîncile sacre, cu

1. Pentru explicaţii privitoare la această regulă, v. *supra*, p.212.

churinga[1], cu podoabele totemice etc., le conferă treptat un caracter pe care nu-l avuseseră înainte, permiţîndu-le să înfrunte, fără riscul vreunei profanări şocante şi periculoase, alimentul dorit şi temut care, în vremuri obişnuite, le-ar fi interzis[2].

Dacă actul prin care o fiinţă sacră este sacrificată, apoi mîncată de cei care o adoră, poate fi denumit sacrificiu, ritul mai sus menţionat are dreptul la aceeaşi denumire. De altfel, semnificaţia sa reiese cu claritate din analogiile izbitoare cu alte practici, pe care le întîlnim într-un număr foarte mare de culte agrare. Există într-adevăr o regulă foarte generală, chiar şi la popoarele ajunse la un înalt grad de civilizaţie, ca cele dintîi produse ale recoltei să servească drept materie pentru o masă rituală, banchetul pascal reprezentînd în acest sens exemplul cel mai cunoscut[3]. Cum, pe de altă parte, riturile agrare se află la baza formelor celor mai elevate de cult, rezultă că Intichiuma societăţilor australiene ne este mai familiară decît s-ar putea crede dacă ne-am lua doar după aparenţa sa primitivă.

Printr-o intuiţie de geniu şi fără a cunoaşte aceste fapte, Smith le presimţise. În urma unei serii de deducţii ingenioase – pe care este inutil să le reproducem aici, pentru că nu mai au decît un interes istoric[4] – el s-a crezut îndreptăţit să afirme că animalul sacrificat în cursul jerfelor trebuie să fi fost considerat la origine ca fiind cvasi divin şi rudă apropiată a celor care-l sacrificau : or, acestea sînt tocmai caracteristicile care definesc specia totemică. Smith a ajuns astfel să presupună şi că totemismul trebuie să fi cunoscut şi practicat un rit cu totul analog celui pe care tocmai l-am studiat ; el înclina chiar să vadă în acest tip de sacrificiu obîrşia tuturor instituţiilor sacrificiale[5]. Iniţial, sacrificiul n-ar fi fost instituit pentru a crea între om şi zeii săi o legătură de înrudire artificială, ci pentru a întreţine şi regenera înrudirea naturală care-i unea de la începuturi. Aici, ca şi aiurea, artificiul n-ar fi apărut decît pentru a imita natura. Ipoteza nu reprezenta însă în lucrarea lui Smith decît o presupoziţie de ordin spiritual, imperfect justificată de faptele cunoscute în acel moment. Rarele cazuri de sacrificiu totemic pe care le citează în sprijinul tezei sale nu au în realitate semnificaţia pe care el le-o conferă ; animalele invocate nu sînt totemuri propriu-zise[6]. Astăzi însă, putem afirma că, cel puţin într-o privinţă, demonstraţia sa este corectă : într-adevăr, am văzut că sacrificiul totemic, aşa cum îl concepea Smith, este sau a fost practicat într-un număr apreciabil de societăţi. Fără îndoială, nu avem nici o dovadă

1. V. Strehlow, III, p. 3.
2. Nu trebuie să uităm că, la arunta, nu există interdicţia categorică de a mînca animalul totemic.
3. V. alte elemente în Frazer, *Golden Bough*, ed. a II-a, pp. 348 şi urm.
4. *The Religion of the Semites*, pp. 275 şi urm.
5. *Ibid.*, pp. 318-319.
6. V. asupra acestei chestiuni Hubert şi Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, prefaţa, pp. V. şi urm.

cum că această practică ar fi fost în chip necesar inerentă totemismului şi nici că ar constitui germenele tuturor celorlalte tipuri de sacrificiu. Dacă universalitatea ritului rămîne ipotetică, existenţa sa este însă incontestabilă. Este evident că forma cea mai mistică a comuniunii alimentare se întîlneşte încă din religia cea mai rudimentară cunoscută pînă în prezent.

IV

Într-o altă direcţie însă, elementele noi de care dispunem infirmă teoriile lui Smith.

După el, comuniunea nu ar fi doar un element esenţial al sacrificiului, ci, cel puţin la origine, elementul său unic. Nu numai că ne-am fi înşelat reducînd sacrificiul doar la un tribut sau la o ofrandă, dar, în plus, ideea de ofrandă ar fi fost iniţial absentă ; nu ar fi intervenit decît mai tîrziu, sub influenţa unor circumstanţe exterioare, mascînd adevărata natură a acestui mecanism ritual, departe de a fi în stare să-i înlesnească înţelegerea. Smith credea într-adevăr a descifra în chiar noţiunea de jertfă o absurditate prea revoltătoare pentru a putea găsi în ea raţiunea profundă a unei instituţii atît de importante. Una dintre funcţiile cele mai importante care revin divinităţii este de a le asigura oamenilor alimentele necesare traiului ; pare deci absurd ca sacrificiul să constea în a le oferi divinităţii. Ca zeii să aştepte hrana de la om, cînd datorită lor este el hrănit, pare contradictoriu. În ce fel ar avea ei nevoie de concursul omului pentru a lua ce li se cuvine din lucrurile pe care el le primeşte din mîinile lor ? Din asemenea consideraţiuni Smith trăgea concluzia că ideea sacrificiului-ofrandă nu s-a putut ivi decît în marile religii, unde zeii, eliberaţi de lucrurile cu care se confundau la origine, au fost concepuţi ca un fel de regi, proprietari eminenţi ai pămîntului şi a produselor sale. Începînd din acest moment, sacrificiul a fost asimilat cu un tribut plătit de supuşi prinţului lor, ca plată în schimbul drepturilor ce le sînt acordate. Dar, în realitate, această nouă interpretare n-ar fi decît concepţia primitivă, într-o variantă alterată şi chiar deformată. Căci «ideea de proprietate materializează tot ce atinge» ; insinuîndu-se în sacrificiu, l-a denaturat, transformîndu-l într-un soi de tîrg între om şi divinitate[1].

Faptele pe care le-am expus distrug însă argumentaţia de mai sus. Riturile descrise se numără fără doar şi poate printre cele mai primitive observate vreodată. Nici o personalitate mitică determinată nu apare încă în ele, nici zeii şi nici spiritele propriu-zise ; ele nu pun în acţiune decît nişte forţe vagi, anonime şi impersonale. Şi totuşi raţionamentele pe care se întemeiază sînt tocmai cele pe care Smith le declara imposibile dat fiind absurditatea lor.

1, *The Religion of the Semites*, ed. a 2-a, pp. 390 şi urm.

Să ne amintim de primul act al Intichiumei, de riturile menite a asigura fertilitatea speciei animale sau vegetale care serveşte clanului drept totem. Specia cu pricina reprezintă lucrul sacru prin excelenţă ; în ea se încarnează cu precădere ceea ce am denumit, recurgînd la o metaforă, divinitatea totemică. Am văzut totuşi că, pentru a se perpetua, are nevoie de concursul omului. El este cel care, an de an, insuflă viaţă noii generaţii ; fără el, ea nu ar fi posibilă. De cum ar înceta să mai sărbătorească Intichiuma, fiinţele sacre ar dispărea de pe faţa pămîntului. Prin urmare, el este cel care, într-un anume sens, le dăruie existenţa ; şi totuşi, dintr-un alt punct de vedere, propria lui existenţă li se datorează, căci, odată ajunse la maturitate, de la ele va împrumuta forţele necesare pentru a întreţine şi regenera propria-i fiinţă spirituală. Aşa încît s-ar putea spune că el îşi face proprii zei sau, cel puţin, îi face să dureze ; dar, în acelaşi timp, el însuşi durează prin ei. Se înscrie deci constant în cercul care, după Smith, ar fi implicat de însăşi noţiunea de tribut sacrificial : le oferă fiinţelor sacre ceva din ce primeşte de la ele şi primeşte de la ele tot ce le oferă.

Dar mai este ceva : jertfele pe care trebuie să le facă anual nu diferă prin natura lor de cele împlinite ulterior, cu ocazia sacrificiilor propriu-zise. Dacă sacrificatorul jertfeşte un animal, o face pentru ca principiile vii care sălăşluiesc în el să se elibereze din organism, pentru a se îndrepta către divinitate şi a o alimenta. La fel, fărîmele de nisip desprinse de australian de pe stînca sacră sînt tot atîtea principii pe care el le împrăştie în spaţiu pentru ca ele să însufleţească specia totemică, înlesnindu-i reînnoirea. Gestul care provoacă împrăştierea este şi cel care însoţeşte în mod normal ofrandele. În unele cazuri, asemănarea dintre cele două rituri se regăseşte pînă în cele mai mici detalii ale gesturilor efectuate. Am văzut că, pentru a chema ploaia, indigenul kaitish împrăştie apa pe o piatră sacră ; la unele popoare, preotul varsă apă pe altar în acelaşi scop[1]. Vărsările de sînge, obişnuite într-un anume număr de Intichiuma, constituie adevărate jertfe. La fel cum arunta sau dieri stropesc cu sînge stînca sacră sau desenul totemic, tot astfel se întîmplă de multe ori în cultele mai avansate ca sîngele victimei sacrificate sau al credinciosului însuşi să fie răspîndit fie în faţa altarului, fie pe altar[2]. În acest caz, sîngele este oferit zeilor al căror aliment preferat îl constituie ; în Australia, este oferit speciei sacre. Prin urmare, nu mai există nici un temei de a vedea în ideea de jertfă un produs tardiv al civilizaţiei.

Un document datorat lui Strehlow pune în evidenţă legătura dintre Intichiuma şi sacrificiu. Este vorba de un cîntec care însoţeşte Intichiuma Cangurului ; ceremonia este descrisă concomitent cu expunera efectelor aşteptate de la ea. O bucată din grăsimea can-

1. R. Smith citează el însuşi un caz în *The Relig. of the Semites*, p. 231.
2. V. de exemplu *Exodul*, XXIX, 10-14 ; *Leviticul*, IX, 8-11 ; preoţii lui Baal împrăştie pe altar propriul sînge (I, *Regii*, XVIII, 28).

gurului a fost aşezată de şef pe un suport din crengi. Or, textul spune că această bucată măreşte cantitatea de grăsime a cangurilor[1]. De astă dată, lucrurile nu se mai reduc la împrăştierea prafului sacru sau a sîngelui omenesc ; animalul însuşi este jertfit, putem spune sacrificat, depus pe un fel de altar şi oferit speciei a cărei viaţă trebuie s-o întreţină.

Vedem acum în ce sens se poate afirma că Intichiuma conţine în germene sistemul sacrificial. În forma pe care o capătă după ce s-a constituit pe deplin, sacrificiul se compune din două elemente esenţiale : un act de comuniune şi un act de jertfă. Credinciosul comunează cu zeul său ingerînd un aliment sacru şi, în acelaşi timp, îi oferă o jertfă. Regăsim aceste două acte în Intichiuma. Întreaga diferenţă constă în aceea că, în sacrificiul propriu-zis[2], ele au loc simultan sau urmează imediat unul altuia, în timp ce în ceremonia australiană sînt separate. Într-un caz, sînt părţi ale unuia şi aceluiaşi rit unitar ; în celălalt, au loc în momente diferite şi pot chiar fi separate de un interval destul de lung. Dar mecanismul este, în fond, acelaşi. În ansamblu, Intichiuma este sacrificiul, dar părţile sale componente nu sînt încă articulate şi organizate.

O asemenea paralelă are dublul avantaj de a ne face să înţelegem mai bine atît specificul sărbătorii Intichiuma, cît şi al sacrificiului. Înţelegem astfel mai bine Intichiuma. Într-adevăr, concepţia lui Frazer, care o transforma într-o simplă operaţie magică, lipsită de orice caracter religios[3], apare acum ca fiind neîntemeiată. E cu neputinţă să excludem din religie un rit care constituie, într-un fel, simptomul unei instituţii religioase atît de importante.

Înţelegem astfel mai bine ce este sacrificiul. Mai întîi, importanţa egală a celor două elemente care îl alcătuiesc este de acum înainte stabilită. Dacă australianul aduce ofrande fiinţelor sacre, nu avem nici un motiv de a presupune că ideea de jertfă ar fi străină de organizarea primitivă a instituţiei sacrificiale, tulburîndu-i economia naturală. Asupra acestui punct, teoria lui Smith trebuie revizuită[4]. Fără îndoială, sacrificiul este, în parte, un procedeu de comuniune ; dar, fapt nu mai puţin esenţial, este şi un dar, un act de renunţare. El presupune totdeauna ca un credincios să ofere zeilor ceva din propria-i substanţă sau din bunurile sale. Orice tentativă de a reduce unul din aceste elemente la celălalt este vană. Jertfa este poate chiar mai permanentă decît comuniunea[5].

---

1. Strehlow, III, p. 12, vers. 7.
2. Cel puţin, cînd este complet ; în unele cazuri, poate să se reducă doar la unul din aceste elemente.
3. Indigenii, spune Strehlow, «asemenea creştinului în ce piveşte exerciţiile religiei sale, consideră aceste ceremonii ca pe un soi de serviciu divin» (III, p. 9).
4. Ne-am putea mai ales întreba dacă nu cumva vărsările de sînge, ofrandele de păr, în care Smith vede acte de comuniune nu sînt jertfe propriu-zise (V. Smith, *op. cit.*, pp. 320 şi urm.).
5. Sacrificiile piaculare, la care ne vom referi în special în capitolul V din această carte, constau exclusiv din jertfe. Ele nu servesc decît indirect comuniunii.

În al doilea rînd, se pare că sacrificiul şi, mai ales, jertfa sacrificială nu pot fi îndeobşte adresate decît unor fiinţe personale. Or, jertfele pe care le-am întîlnit în Australia nu implică nici o noţiune de acest tip. Înseamnă că sacrificiul este independent de formele variabile în care sînt gîndite forţele religioase ; el depinde de raţiuni mai profunde, pe care le vom descifra mai tîrziu.

Totuşi, este limpede că actul ofertei trezeşte în spirite, în mod natural, ideea unui subiect moral, pe care ofranda este destinată a-l satisface. Gesturile rituale pe care le-am descris devin mai uşor de înţeles cînd sînt adresate unor persoane. Cu toate că pun în acţiune nişte puteri impersonale, practicile Intichiumei deschid concomitent calea unei concepţii diferite[1]. Fără doar şi poate că, prin ele însele, nu ar fi fost suficiente pentru a deştepta dintr-o dată ideea de personalitate mitică. Dar odată ce ideea a prins contur, ea a fost determinată, prin chiar natura riturilor în cauză, să pătrundă în cult ; a devenit implicit mai puţin speculativă ; implicîndu-se mai direct în acte şi în viaţă, a căpătat mai multă realitate. Putem deci presupune că practica cultului a favorizat, într-o manieră secundară, fără îndoială, dar care merită totuşi menţionată, personificarea forţelor religioase.

V

Rămîne însă să explicăm contradicţia în care R. Smith vedea un scandal logic inadmisibil.

Dacă fiinţele sacre şi-ar manifesta de fiecare dată puterile într-o manieră perfect egală, ar fi, într-adevăr, de neconceput ca omul să se fi putut gîndi să le ofere serviciile sale ; căci ele nu ar fi avut nici o nevoie de ele. În primul rînd, atîta vreme cît se confundă cu lucrurile, atîta vreme cît ele reprezintă principiile vieţii cosmice, sînt supuse ritmului acesteia. Or, viaţa cunoaşte oscilaţii de sens contrar, care se succed după o lege determinată. Uneori se afirmă în toată strălucirea ei ; alteori se împuţinează într-atît încît ne-am putea întreba dacă nu se va opri. În fiecare an, plantele mor ; vor renaşte ele oare ? Speciile animale tind să se stingă prin moarte naturală sau violentă ; se vor regenera ele oare la timp şi cum se cuvine ? Ploaia mai ales este capricioasă ; pare a fi dispărut fără putinţă de întoarcere pentru lungi perioade. Această vlăguire periodică a naturii dovedeşte că, în perioadele corespunzătoare, fiinţele sacre de care depind animalele, plantele, ploaia etc., trec prin stări critice similare ; au deci şi ele perioadele lor de slăbiciune. Dar omul nu poate asista la un asemenea spectacol ca un martor indi-

1. De aceea s-a şi vorbit adesea despre respectivele ceremonii ca şi cum ele s-ar fi adresat unor divinităţi personalizate (v. de exemplu un text al lui Krichauff şi un altul al lui Kempe, citate de Eylmann, pp. 202-203).

ferent. Ca să poată trăi, viaţa universală trebuie să continue şi, în consecinţă, zeii să nu moară. Se străduie deci să-i susţină, să-i ajute ; îşi pune în serviciul lor forţele de care dispune şi pe care le mobilizează în acest scop. Sîngele care curge în venele sale are virtuţi regeneratoare : îl va vărsa. Din stîncile sacre stăpînite de clanul său, va extrage germenii vieţii care lîncezesc în ele şi-i va împrăştia în văzduh. Într-un cuvînt, va aduce jertfe.

Aceste crize externe şi fizice sînt în plus dublate de crize interne şi mentale care tind către acelaşi rezultat. Fiinţele sînt sacre în măsura în care sînt reprezentate ca atare în spiritele oamenilor. Deîndată ce încetăm să le mai credem sacre, este ca şi cum n-ar fi fost sacre. Chiar şi cele dotate cu o formă materială, prezente în experienţa sensibilă, depind, din acest punct de vedere, de gîndirea credincioşilor care le adoră ; caracterul sacru care face din ele obiecte de cult nu este un dat al constituţiei lor naturale, ci le este atribuit în virtutea credinţei. Cangurul nu este decît un animal la fel cu celelalte ; dar, pentru oamenii Cangurului, el conţine în sine un principiu ce-l deosebeşte de celelalte fiinţe, iar acest principiu nu există decît în spiritele care-l gîndesc[1]. Pentru ca fiinţele sacre, odată concepute, să nu aibe nevoie de oameni pentru a dura, ar trebui deci ca reprezentările care le exprimă să rămînă totdeauna egale cu ele însele. O asemenea stabilitate este însă imposibilă. Într-adevăr, ele se formează în viaţa de grup, iar viaţa de grup este esenţialmente discontinuă. Ele rezultă deci în chip necesar din această discontinuitate. Ating o intensitate maximă în clipa în care indivizii sînt strînşi laolaltă, aflîndu-se în raporturi directe unii cu alţii, cînd împărtăşesc toţi aceeaşi idee sau acelaşi sentiment. Dar deîndată ce adunarea s-a dizolvat şi fiecare şi-a reluat propria existenţă, ele îşi pierd treptat din energia dintîi. Puţin cîte puţin acoperite de valul crescînd al senzaţiilor cotidiene, ele sfîrşeşc prin a se cufunda în inconştient, dacă nu se găseşte vreun mijloc de a le readuce în conştiinţe şi de a le regenera. Or, din moment ce nu există decît în ele şi prin ele, ele nu se pot atenua fără ca fiinţele sacre să nu-şi piardă din realitate. Dacă le gîndim cu mai puţină intensitate, ele contează tot mai puţin pentru noi, iar noi contăm tot mai puţin pentru ele ; există într-un grad mai mic. Prin urmare, şi din acest punct de vedere serviciile omului le sînt necesare. Această a doua raţiune de a le veni în sprijin este chiar mai importantă decît cea dintîi, pentru că există dintotdeauna. Intermitenţele vieţii fizice nu afectează credinţele religioase decît dacă religiile nu s-au desprins încă din materia cosmică informă. Intermitenţele vieţii sociale sînt, din contra, inevitabile ; nici măcar religiile cele mai idealiste nu pot scăpa de influenţa lor.

---

1. Din punct de vedere filosofic, la fel se întîmplă cu orice lucru ; căci nimic nu există decît prin reprezentare. Dar, cum am mai arătat (pp. 325-326), propoziţia este cu atît mai adevărată în cazul forţelor religioase, cu cît, în constituţia lucrurilor, nu există nimic corespunzător caracterului sacru.

De altminteri, omul poate crede că sprijinul său este eficient, doar în măsura în care zeii se află într-un raport de dependenţă faţă de gîndirea sa. Singurul mod de a regenera reprezentările colective privitoare la fiinţele sacre este de a le cufunda în chiar izvorul vieţii religioase, adică în grupurile reunite. Or, emoţiile provocate de crizele periodice prin care trec lucrurile exterioare îi determină pe oamenii care le sînt martori să se strîngă laolaltă, pentru a hotărî ce se cuvine de făcut. Fie doar şi prin faptul că s-au adunat, ei se reconfortează reciproc ; găsesc remediul pentru că îl caută împreună. Credinţa comună se înviorează de la sine în sînul colectivităţii reconstituite ; se regenerează, pentru că se află în chiar condiţiile în care se născuse iniţial. Odată refăcută, triumfă fără dificultate asupra tuturor îndoielilor personale care se strecuraseră cîndva în spirite. Imaginea lucrurilor sacre capătă destulă forţă pentru a putea rezista cauzelor interne sau externe care tindeau să o atenueze. În ciuda slăbiciunilor lor aparente, nimeni nu mai crede că zeii ar putea muri, din moment ce fiecare îi simte trăind în sine însuşi. Procedeele utilizate pentru a le veni în sprijin, oricît de necizelate ar fi ele, nu pot părea vane, din moment ce totul se petrece ca şi cum ar fi acţionat efectiv. Fiecare este mai încrezător pentru că se simte mai puternic ; şi fiecare este într-adevăr mai puternic pentru că în conştiinţe s-au trezit nişte forţe care amorţiseră.

Prin urmare, trebuie să ne ferim a crede, precum Smith, că un cult ar putea fi creat în exclusivitate în beneficiul oamenilor şi că zeilor nu le-ar fi de nici un folos : le este tot atît de folositor ca şi credincioşilor. Este neîndoielnic că oamenii nu ar putea trăi fără zei. Dar, pe de altă parte, zeii ar muri dacă acest cult nu li s-ar adresa. Prin urmare, cultul nu numai că are drept unic scop comuniunea dintre profani şi fiinţele sacre, dar şi menţinerea lor în viaţă, refacerea şi regenerarea lor la nesfîrşit. Desigur că nu jertfele materiale, prin propriile lor virtuţi, produc această refacere, ci stările mentale pe care asemenea manevre, prin ele însele vane, le trezesc sau le însoţesc. Adevărata raţiune de a fi a cultelor, chiar şi a celor mai materialiste în aparenţă, nu trebuie căutată în gesturile pe care le prescriu, ci în reînnoirea interioară şi morală pe care ele contribuie la a o provoca. În realitate, credinciosul îi oferă zeului său nu alimentele pe care le depune pe altar şi nici sîngele care curge din propriile-i vene, ci gîndirea sa. Nu e mai puţin adevărat că între divinitate şi adoratorii ei are loc un schimb de bune oficii care se condiţionează reciproc. Regula *do ut des,* prin care a fost uneori definit principiul sacrificiului, nu reprezintă o invenţie tardivă a teoreticienilor pragmatici : ea nu face decît să traducă, într-o manieră explicită, însuşi mecanismul sistemului sacrificial şi, în general, al oricărui cult pozitiv. Cercul semnalat de Smith este deci cît se poate de real şi defel umilitor pentru raţiune. El se întemeiază pe aceea că fiinţele sacre, deşi superioare oamenilor, nu pot trăi decît în conştiinţele lor.

Dar cercul ne va părea mai natural şi îi vom înţelege mai bine atît sensul, cît şi raţiunea de a fi dacă, ducînd analiza mai departe şi substituind simbolurilor religioase realităţile pe care le exprimă, vom încerca să înţelegem cum se comportă ele în interiorul ritului. Dacă, cum am încercat să demonstrăm, principiul sacru nu este altceva decît societatea ipostaziată şi transfigurată, înseamnă că viaţa rituală poate fi interpretată în termeni laici şi sociali. Într-adevăr, viaţa socială, ca şi cea rituală, se mişcă într-un cerc. Pe de o parte, individul datorează societăţii partea cea mai bună din el, tot ceea ce-i conferă o fizionomie şi un loc aparte printre celelalte fiinţe, cultura sa intelectuală şi morală. Dacă separăm omul de limbaj, ştiinţă, artă, de credinţele de tip moral, el decade la rangul animalităţii. Atributele specifice naturii omeneşti provin de la societate. Pe de altă parte însă, societatea nu există şi nu trăieşte decît în şi prin indivizi. Dacă ideea de societate s-ar stinge în spiritele individuale, dacă credinţele, tradiţiile, aspiraţiile colectivităţii ar înceta să mai fie acceptate şi împărtăşite de indivizi, societatea ar muri. Cele afirmate mai înainte despre divinitate sînt, prin urmare, valabile şi în cazul societăţii : ea nu are realitate decît în măsura în care ocupă un loc în conştiinţele umane, iar acest loc noi i-l facem. Întrevedem acum raţiunea profundă pentru care zeii nu se pot lipsi de credincioşii lor, tot aşa cum nici aceştia nu se pot lipsi de zeii lor ; societatea, ai cărei zei nu sînt altceva decît expresia ei simbolică, nu se poate lipsi de indivizi, tot aşa cum nici aceştia nu se pot lipsi de societate.

Am atins astfel substratul solid pe care sînt edificate toate cultele, conferindu-le trăinicie de cînd există societăţile omeneşti. Dîndu-ne seama din ce sînt alcătuite riturile şi către ce par ele a tinde, ne întrebăm cu mirare cum au putut oamenii să le conceapă şi mai ales de ce le-au rămas ataşaţi cu atîta fidelitate. De unde le va fi venit iluzia că din cîteva fire de nisip aruncate în vînt, din cîteva picături de sînge răspîndite pe o stîncă sau pe piatra unui altar, era posibil să se întreţină viaţa unei specii animale sau a unui zeu ? Fără îndoială că am făcut deja un pas înainte în soluţionarea acestei probleme cînd, sub mişcările exterioare şi, în aparenţă, lipsite de raţiune, am descoperit un mecanism mental care le conferă sens şi importanţă morală. Dar nimic nu ne încredinţează că mecanismul nu constă într-un simplu joc de imagini halucinatorii. Am demontat mecanismul procesului psihologic care-i determină pe credincioşi să creadă că ritul face să renască în jurul lor forţele spirituale de care au nevoie ; dar, din faptul că această credinţă este explicabilă din punct de vedere psihologic, nu rezultă şi că ar avea vreo valoare obiectivă. Pentru a fi îndreptăţiţi să vedem în eficacitatea atribuită riturilor altceva decît produsul unui delir cronic cu care s-ar amăgi umanitatea, trebuie să putem stabili că un cult are într-adevăr drept efect recrearea periodică a unei fiinţe morale de care depindem, tot aşa cum depinde ea de noi. Or, această fiinţă există : este societatea.

Într-adevăr, dacă ceremoniile religioase au vreo importanţă, aceasta constă în aceea că pun în mişcare colectivitatea ; grupurile se adună pentru a le celebra. Primul lor efect constă în faptul că-i apropie pe indivizi, multiplicînd contactele dintre ei. Astfel, conţinutul conştiinţelor se schimbă. În zilele obişnuite, preocupările pragmatice şi individuale predomină în spiritele oamenilor. Fiecare îşi vede de propriile-i îndeletniciri ; grija de a satisface exigenţele vieţii materiale este precumpănitoare, iar mobilul principal al activităţii economice a fost dintotdeauna interesul privat. Fără îndoială, sentimentele sociale nu lipsesc cu desăvîrşire. Rămînem în legătură cu semenii noştri ; obiceiurile, ideile, tendinţele pe care educaţia le-a întipărit în noi şi care guvernează în mod normal relaţiile noastre cu ceilalţi continuă să-şi facă simţită prezenţa. Dar ele sînt constant combătute şi neutralizate de tendinţele antagoniste pe care le trezesc şi le întreţin necesităţile luptei cotidiene. Ele rezistă cu mai mult sau mai puţin succes, după energia lor intrinsecă ; dar această energie nu se regenerează. Ele se întemeiază pe trecut şi, prin urmare, s-ar uza cu timpul, dacă nimic nu le-ar reda o parte din forţa pierdută în nesfîrşitele conflicte şi deteriorări. Cînd australienii, răspîndiţi în grupuri mici, vînează sau pescuiesc, ei pierd din vedere problemele clanului sau ale tribului : nu se gîndesc decît cum să prindă cît mai mult vînat. În zilele de sărbătoare, asemenea preocupări se eclipsează în mod obigatoriu ; prin esenţa lor profane, ele sînt excluse din perioadele sacre. Gîndirea este atunci preocupată de credinţele şi tradiţiile comune, de amintirea marilor strămoşi, de idealul colectiv a cărui încarnare o reprezintă ; într-un cuvînt, sînt lucruri sociale. Chiar şi interesele materiale, pe care marile ceremonii religioase îşi propun a le satisface, sînt de ordin public, deci social. Întreaga societate este interesată ca recolta să fie abundentă, ploaia să cadă la timp şi fără excese, animalele să se reproducă regulat. Ea se află deci pe primul plan în conştiinţe, dominînd şi diriguind comportamentele ; rezultă că este în aceste momente mai vie, mai în acţiune şi, în consecinţă, mai reală decît în perioadele profane. Oamenii nu se înşeală cînd simt în asemenea clipe că, în afara lor, există ceva care renaşte, nişte forţe care se regenerează, o viaţă care se trezeşte. Regenerarea nu este defel imaginară, iar indivizii înşişi beneficiază de pe urma ei. Căci fărîma de fiinţă socială pe care fiecare o poartă în sine participă în chip necesar la reînnoirea colectivă. Sufletul individual se regenerează la rîndul său, cufundîndu-se în chiar izvorul de la care-i vine viaţa ; prin urmare, se simte mai puternic, mai stăpîn pe sine, mai puţin dependent de necesităţile fizice.

Se ştie că un cult pozitiv tinde prin forţa naturii să capete forme ciclice ; iată una dintre caracteristicile sale distinctive. Fără îndoială, există rituri pe care omul le celebrează ocazional, pentru a face faţă unor situaţii trecătoare. Dar asemenea practici episodice nu joacă decît un rol accesoriu, iar în religiile pe care le studiem cu

precădere în această carte, ele sînt practic excepţionale. Cultul este constituit în principal de ciclul sărbătorilor care se reia regulat în anumite perioade. Sîntem acum în măsură să explicăm de unde provine tendinţa către periodicitate ; ritmul vieţii religioase nu face decît să exprime ritmul vieţii sociale, din care rezultă. Societatea nu poate intensifica sentimentul de sine decît cu condiţia de a se reuni. Ceea ce nu se poate întîmpla mereu. Exigenţele vieţii nu-i permit să se afle într-o continuă stare de congregaţie ; se dispersează, pentru a se aduna cînd, din nou, simte această nevoie. Din asemenea alternanţe necesare decurge alternanţa regulată a timpilor sacri şi a timpilor profani. Cum, la origine, cultul avea drept obiect, cel puţin în aparenţă, regularizarea cursului fenomenelor naturale, ritmul vieţii cosmice şi-a lăsat amprenta asupra ritmului vieţii rituale. De aceea sărbătorile, pentru multă vreme, au fost sezoniere ; faptul se verifică şi în cazul Intichiumei australiene. Dar anotimpurile nu au furnizat decît cadrul exterior al acestei organizări, nu şi principiul pe care se întemeiază ; chiar şi cultele care vizează scopuri exclusiv spirituale au rămas periodice. Rezultă că periodicitatea are alte cauze. Cum schimbările sezoniere sînt, pentru natură, epoci critice, ele reprezintă o ocazie naturală pentru adunări şi, prin urmare, pentru ceremoniile religioase. Dar şi alte evenimente puteau juca şi au şi jucat rolul unor cauze ocazionale. Trebuie totuşi să recunoaştem că acest cadru, deşi exlusiv exterior, a făcut dovada unei deosebite forţe de rezistenţă ; căci îi găsim amprenta pînă în religiile cele mai desprinse de vreo bază de ordin fizic. Multe sărbători creştine se leagă, fără vreo ruptură, de sărbătorile pastorale şi agrare ale vechilor evrei, deşi nu au mai păstrat nimic agrar sau pastoral.

Acest ritm poate de altfel varia de la o societate la alta. Acolo unde perioada de dispersiune este lungă şi dispersiunea accentuată, perioada de congregaţie este, la rîndul ei, mult prelungită şi se produc adevărate excese în viaţa colectivă şi religioasă. Sărbătorile se înlănţuie săptămîni sau luni de-a rîndul şi viaţa rituală atinge uneori un soi de frenezie. Este cazul triburilor australiene şi a mai multor societăţi din Nordul şi Nord-vestul american[1]. În alte părţi, din contra, cele două faze ale vieţii sociale se succed la intervale mai mici, iar contrastul dintre ele este atunci mai puţin categoric. Cu cît societăţile se dezvoltă mai mult, cu atît mai puţin par a se acomoda cu intermitenţele prea accentuate.

1. V. Mauss, *Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos,* in *Année Sociol.*, IX, pp. 96 şi urm.

CAPITOLUL III

Cultul pozitiv
(Continuare)

II. Riturile mimetice şi principiul de cauzalitate

Procedeele pe care le-am descris pînă acum nu sînt însă şi singurele utilizate pentru a asigura fecunditatea speciei totemice. Există şi altele care servesc aceluiaşi scop, fie că sînt însoţite de cele despre care a fost deja vorba, fie că li se substituie.

I

În cadrul ceremoniilor pe care le-am descris, pe lîngă jertfe, sîngeroase sau nu, sînt adesea celebrate şi alte rituri, destinate să le completeze pe cele dintîi, consolidîndu-le efectele. Ele constau din mişcări şi strigăte care au drept obiect imitarea diverselor atitudini sau înfăţişări ale animalului a cărui reproducere este dorită ; din acest motiv, le numim *mimetice* .

La arunta, Intichiuma Omizii witchetty nu cuprinde doar riturile îndeplinite pe stîncile sacre despre care am vorbit deja. Cînd ele s-au încheiat, toată lumea porneşte la drum pentru a se reîntoarce în tabără ; dar cam la o milă de aşezare, se opresc cu toţii şi se împodobesc ritualic, după care se reia marşul. Podoabele anunţă că o ceremonie importantă va avea loc. Într-adevăr, în timpul absenţei grupului, unul din bătrînii rămaşi să păzească tabăra a construit un fel de adăpost lung şi îngust din ramuri, numit *Umbana*, care reprezintă crisalida de unde se iveşte insecta. Toţi cei care au luat parte la ceremoniile anterioare se adună în preajma locului unde a fost ridicată construcţia ; apoi înaintează încet, o-prindu-se din vreme în vreme, pînă ce ajung la *Umbana*, şi se strecoară înăuntru. Toţi cei ce nu fac parte din fratria aparţinînd totemului Omizii witchetty, şi care asistă, dar de departe, la scenă, se întind deîndată pe jos, cu faţa la pămînt ; trebuie să rămînă nemişcaţi în această poziţie, pînă ce li se permite să se ridice. În tot

acest timp, din *Umbana* se aude un cîntec, povestind diversele faze prin care trece animalul în cursul dezvoltării sale, precum şi miturile despre stîncile sacre. Cînd cîntecul se opreşte, Alatunja, în continuare ghemuit pe vine, se strecoară afară din *Umbana* şi înaintează încet pe terenul din faţă : este urmat de toţi tovarăşii săi. Aceştia îi reproduc gesturile, al căror obiect vădit este de a imita insecta la ieşirea din crisalidă. De altfel, cîntecul care se aude în acelaşi moment, un fel de comentariu oral al ritului, descrie mişcările pe care le face animalul în acest stadiu al dezvoltării sale[1].

O altă Intichiuma[2], celebrată în cinstea unei alte specii de omizi, omida *unchalka* [3], este şi mai elocventă. Actorii ritului îşi împodobesc trupul cu desene care reprezintă tufişul *unchalka*, unde omida trăieşte la începutul existenţei sale ; apoi acoperă un scut cu cercuri concentrice de puf care înfăţişează o altă specie de tufiş, în care insecta, odată ajunsă la maturitate, îşi depune ouăle. Cînd aceste pregătiri s-au încheiat, toţi se aşează pe pămînt, formînd un semi-cerc în faţa oficiantului principal. Acesta ba se îndoaie înclinîndu-se spre pămînt, ba se ridică pe genunchi ; în acelaşi timp, îşi flutură braţele întinse, ceea ce întruchipează aripile insectei. Din cînd în cînd, se apleacă peste scut, imitînd zborul fluturelui deasupra copacilor unde-şi depune ouăle. După încheierea ceremoniei, lumea se îndreaptă în tăcere într-un loc diferit, unde începe o altă ceremonie. De astă dată, se folosesc două scuturi. Pe unul sînt întruchipate, prin nişte linii în zigzag, urmele lăsate de omidă ; pe celălalt, cercuri concentrice, de dimensiuni inegale, întruchipează, unele ouăle insectei, altele sămînţa tufişului Eremophile care-i serveşte drept hrană. Ca şi în cazul primei ceremonii, toată lumea se aşează în tăcere, în timp ce oficiantul se agită, imitînd mişcările animalului la ieşirea din crisalidă, pentru a-şi lua zborul.

Spencer şi Gillen mai semnalează cîteva fapte analoge, deşi de mai mică importanţă, la indigenii arunta. De exemplu, în Intichiuma Emuului, actorii ritului încearcă la un moment dat să reproducă prin atitudinea lor expresia şi aspectul păsării[4] ; într-o Intichiuma a apei, oamenii totemului imită strigătul caracteristic al ploierului, care se asociază în mintea oamenilor cu sezonul ploilor[5]. În general însă, cazurile de rituri mimetice descrise de cei doi exploratori sînt destul de puţin numeroase. Pare însă evident că relativa lor tăcere asupra acestui punct se explică prin aceea că nu au observat suficient de multe Intichiuma sau că au neglijat respectivul aspect al ceremoniilor. Schulze, din contra, a fost frapat de caracterul

1. *Nat. Tr.*, p. 176.
2. *North. Tr.*, p. 179. Este adevărat că Spencer şi Gillen nu afirmă că ceremonia ar fi o Intichiuma. Dar contextul nu lasă nici un dubiu asupra sensului ritului.
3. În indicele numelor de totemuri, Spencer şi Gillen ortografiază *Untjalka* (*North. Tr.*, p. 772).
4. *Nat. Tr.*, p. 182.
5. *Ibid.*, p. 193.

esenţialmente mimetic al riturilor arunta. «*Corrobbori* sacri, spune el, sînt, în marea lor majoritate, ceremonii reprezentînd animale» ; le numeşte *animal tjurunga*[1], iar mărturia sa este astăzi confirmată de documentele adunate de Strehlow. El ne oferă exemple atît de numeroase, încît ne este imposibil să le cităm pe toate : nu există ceremonie din care să lipsească gestul imitativ. După natura totemurilor sărbătorite, oamenii sar precum cangurii, imită mişcările lor cînd mănîncă, zborul furnicilor cu aripi, zgomotul caracteristic pe care-l face liliacul, strigătul curcanului sălbatec, cel al vulturului, şuieratul şarpelui, orăcăitul broaştei etc[2]. Cînd totemul este o plantă, se face gestul de a o culege[3] sau de a o mînca[4] etc.

La warramunga, Intichiuma adoptă în general o formă foarte specială, pe care o vom descrie în capitolul următor, cu totul diferită de cele pe care le-am studiat pînă în prezent. Există totuşi la acest popor un caz tipic de Intichiuma pur mimetic ; este cel al cacadu-ului alb. Ceremonia pe care o descriu Spencer şi Gillen începe la ora zece seara. De-a lungul întregii nopţi, şeful clanului imită strigătul păsării cu o monotonie disperantă. Nu se opreşte decît cînd ajunge la capătul puterilor şi atunci este înlocuit de fiul său ; deîndată ce s-a odihnit o ia de la capăt. Epuizantele exerciţii continuă fără întrerupere pînă dimineaţa[5].

Nu doar fiinţele vii sînt imitate. Într-un mare număr de triburi, Intichiuma ploii constă esenţialmente din rituri imitative. Unul dintre cele mai simple este celebrat de urabunna. Şeful clanului stă aşezat pe pămînt, împodobit cu puf alb şi ţinînd în mîini o lance. Se agită în toate felurile, fără îndoială pentru a-şi dezlipi de pe trup puful care, răspîndindu-se în văzduh, reprezintă norii. El îi imită astfel pe oamenii-nori din Alcheringa care, spune legenda, aveau obiceiul să se înalţe la ceruri, formînd norii de unde cădea apoi ploaia. Într-un cuvînt, întregul rit reprezintă formarea şi ascensiunea norilor purtători de ploaie[6].

La kaitish, ceremonia este mult mai complicată. Ne-am referit deja la unul din mijloacele folosite : oficiantul varsă apă pe pietrele sacre şi pe el însuşi. Dar acţiunea acestui tip de jertfă este întărită prin alte rituri. Curcubeul este considerat ca fiind strîns legat de ploaie : se spune că este fiul ei şi că se grăbeşte totdeauna să apară ca să o facă să înceteze. Ca ea să cadă, trebuie deci ca el să nu se arate ; acest rezultat se obţine în modul următor. Un desen reprezentînd curcubeul este executat pe un scut. Scutul este dus în tabără, avîndu-se grijă să fie ascuns de orice privire. Există convingerea că, dacă imaginea curcubeului rămîne nevăzută, curcubeul

1. Schulze, *loc. cit.*, p. 221 ; cf. p. 243.
2. Strehlow, III, pp. 11, 31, 36, 37, 68, 72, 84.
3. *Ibid.*, p. 100.
4. *Ibid.*, pp. 81, 100, 112, 115.
5. *North. Tr.*, p. 310.
6. *Ibid.*, pp. 285-286. Este posibil ca mişcările lăncii să aibă drept obiect străpungerea norilor.

însuşi este împiedicat să se manifeste. Între timp, şeful clanului, avînd alături un *pitchi* plin cu apă, aruncă în toate direcţiile fulgi de puf alb care reprezintă norii. Ceremonia, care pare a avea o gravitate deosebită, este completată de imitaţiile repetate ale strigătului ploierului ; căci, pe toată durata ei, participanţii, fie actori, fie public, nu pot avea nici un fel de raporturi cu soţiile lor ; nu au voie nici măcar să li se adreseze[1].

La dieri, procedeele de figurare sînt diferite. Ploaia este reprezentată nu de apă, ci prin sîngele pe care bărbaţii îl lasă să le curgă din vene, împrăştiindu-l asupra asistenţei[2]. În acelaşi timp, ei aruncă pumni de puf alb care simbolizează norii. În prealabil, fusese construită o colibă. Înăuntru sînt depuse două pietre mari care întruchipează îngrămădirile de nori, semnul ploii. După ce au fost lăsate acolo o vreme, sînt transportate la o anumită distanţă şi aşezate cît se poate de sus, pe copacul cel mai înalt cu putinţă ; este o modalitate de a determina norii să urce către cer. Într-un ochi de apă se aruncă ghips transformat în pudră ; văzînd aceasta, spiritul ploii aduce pe dată norii. În fine, toţi, tineri şi bătrîni, se adună în jurul colibei, şi, cu capul în pămînt, se năpustesc asupra ei ; izbesc cu violenţă, traversînd-o dintr-un capăt în altul, o iau de la capăt de mai multe ori, pînă ce, din întreaga construcţie nu mai rămîn în picioare decît stîlpii de susţinere. Atunci se reped şi asupra lor, îi zguduie, îi smulg, pînă ce totul se prăbuşeşte definitiv. Operaţiunea care constă în a traversa coliba dintr-o parte în cealaltă, străpungînd-o, este menită să reprezinte norii care se întredeschid, iar prăbuşirea construcţiei, căderea ploii[3].

La triburile din Nord-Vest, studiate de Clement[4], care ocupă teritoriul dintre rîurile Fortescue şi Fitzroy, se celebrează ceremonii avînd exact acelaşi obiect ca şi Intichiuma indigenilor arunta : în marea lor majoritate, ele par a fi fundamental mimetice.

Aceste popoare numesc *tarlow* nişte grămezi de piatră în mod cert sacre, din moment ce, cum vom vedea, ele fac obiectul unor rituri importante. Fiecare animal, fiecare plantă, adică, pe scurt, fiecare totem sau subtotem[5], este reprezentat printr-un *tarlow*, a cărui pază revine unui clan anume[6]. Analogia dintre aceste *tarlow* şi pietrele sacre ale indigenilor arunta este evidentă.

---

1. *North. Tr.*, pp. 294-296. În mod ciudat, la arunta, curcubeul este, din contra, considerat ca aducător de ploaie (*Ibid.*, p. 314).
2. Putem întreba dacă scurgerea de sînge nu reprezintă cumva o jertfă destinată să elibereze principiile aducătoare de ploaie. Totuşi Gason afirmă explicit că este vorba de un mijloc de a imita căderea apei.
3. Gason, *The Dieyerie Tribe*, in Curr, II, pp. 66-68. Howitt (*Nat. Tr.*, pp. 798-900) menţionează un alt rit dieri pentru obţinerea ploii.
4. *Ethnographical Notes on the Western-Australian Aborigines*, in *Internationales Archiv. f. Ethnographie*, XVI, pp. 6-7. Cf. Withnal, *Marriage Rites and Relationship* in *Sciences of Man*, 1903, p. 42.
5. Presupunem că un subtotem poate avea un *tarlow* pentru că, după Clement, există clanuri cu mai multe totemuri.
6. Clement utilizează sintagma *a tribal-family.*

Cînd cangurii, de exemplu, se împuţinează, şeful clanului care stăpîneşte *tarlow*-ul cangurilor se duce acolo însoţit de un anumit număr de tovarăşi. Ei execută la faţa locului diferite rituri, dintre care cele mai importante constau în a executa salturi, în jurul *tarlow*-ului, aidoma cangurilor, în a bea cum beau ei, într-un cuvînt, în a imita mişcările lor cele mai caracteristice. Armele care servesc la vînătoarea animalului joacă un rol important în astfel de rituri. Sînt fluturate, aruncate în direcţia pietrelor etc. Cînd este vorba de emu, toţi se îndreaptă către *tarlow*-ul păsărilor emu ; merg, aleargă precum aceste păsări. Îndemînarea de care dau dovadă indigenii în aceste imitaţii este, se pare, cu totul remarcabilă.

Alte *tarlow* sînt consacrate unor plante, unor seminţe de iarbă de exemplu. În acest caz, sînt imitate operaţiunile prin care seminţele sînt vînturate sau zdrobite. Şi cum, în viaţa obişnuită, femeilor le revin îndeobşte asemenea ocupaţii, ele sînt cele care îndeplinesc ritul în mijlocul cîntecelor şi dansurilor.

II

Toate aceste rituri aparţin unuia şi aceluiaşi tip. Principiul pe care se întemeiază este unul dintre cele care se află la baza a ceea ce numim, în mod curent şi impropriu[1], magia simpatică.

Aceste principii se reduc de obicei la două[2].

Cel dintîi se poate enunţa în modul următor : *ceea ce afectează un obiect afectează şi tot ce întreţine un oarecare raport de proximitate sau de solidaritate cu respectivul obiect*. Astfel, ceea ce afectează partea, afectează totul ; orice acţiune exercitată asupra unui individ se transmite vecinilor săi, rudelor, tuturor celor cu care este solidar dintr-un anumit punct de vedere. Toate aceste cazuri sînt simple aplicaţii ale legii contagiunii pe care am studiat-o anterior. O stare, o calitate, bună sau rea, se comunică prin contagiune de la un subiect către un alt subiect care întreţine un raport oarecare cu cel dintîi.

Al doilea principiu se rezumă de obicei în formula : *termenul asemănător produce un termen asemănător*. Figurarea unei fiinţe sau a unei stări produce acea fiinţă sau acea stare. Această maximă se aplică în riturile pe care tocmai le-am descris şi, prin ele, îi putem sesiza mai bine specificul. Exemplul clasic al vrăjitoriei, îndeobşte înfăţişat drept o aplicaţie tipică a acestei reguli, este mult mai puţin semnificativ. Într-adevăr, vrăjitoria se reduce în mare parte la un simplu fenomen de transfer. Ideea de imagine este asociată în conştiinţe cu cea de model ; prin urmare, efectele

1. Vom explica mai departe (p. 332) în ce constă această improprietate.
2. A se vedea cu privire la această clasificare Frazer, *Lectures on the Early History of Kingship*, pp. 37 şi urm. ; Hubert şi Mauss, *Théorie générale de la magie*, pp. 61 şi urm.

acţiunii exercitate asupra statuetei se comunică prin contagiune persoanei ale cărei trăsături le reproduce. Prin raportare la original, imaginea joacă rolul părţii în raport cu întregul : este un agent de transmisiune. De aceea se crede că se poate obţine acelaşi rezultat prin arderea părului persoanei vizate : singura diferenţă dintre cele două operaţiuni este că, în cazul uneia, comunicarea se face prin similaritate, iar în cealaltă, prin contiguitate. În cazul riturilor care ne preocupă, lucrurile stau altfel. Ele nu presupun doar o deplasare de la o stare sau o calitate date, care se transmit de la un obiect la altul, ci crearea a ceva cu totul nou. Simplul fapt de a reprezenta un animal dă naştere acelui animal, creîndu-l ; imitarea zgomotului vîntului sau a căderilor de apă determină formarea norilor şi căderea ploii etc. Fără îndoială că în ambele cazuri similaritatea joacă un rol, însă unul foarte diferit. În cazul vrăjitoriei, similaritatea nu face decît să imprime o direcţie determinată acţiunii exercitate ; orientează într-un anume sens o eficacitate care nu provine însă de la ea. În riturile despre care a fost vorba, ea acţionează prin ea însăşi şi este eficientă în mod nemijocit. De aceea, contrar definiţiilor obişnuite, ceea ce diferenţiează cu adevărat cele două principii ale magiei aşa-zis simpatice de practicile corespunzătoare nu este faptul că în unele acţionează contiguitatea, iar în celelalte asemănarea, ci că, în cele dintîi, are loc doar o comunicare prin contagiune, iar în celelalte, producţie şi creaţie[1].

Prin urmare, dacă vrem să explicăm riturile mimetice, trebuie să explicăm cel de-al doilea principiu şi invers.

Nu ne propunem o discuţie de detaliu a explicaţiei propuse de şcoala antropologică, în special de Tylor şi Frazer. Ca şi atunci cînd explică proprietatea de contagiune a caracterului sacru, ei invocă proprietăţile asociaţiei de idei. «Magia homeopatică, spune Frazer, preferînd această expresie celei de magie mimetică, se bazează pe asociaţia de idei prin similaritate, tot aşa cum magia contagioasă (*contagious magic)* se întemeiază pe asociaţia de idei prin contiguitate. Magia homeopatică comite eroarea de a considera că lucrurile care se aseamănă sînt identice»[2]. Astfel se ignoră însă caracterul specific al practicilor în cauză. Dintr-un punct de vedere, formula lui Frazer s-ar putea dovedi de o oarecare utilitate în cazul vrăjitoriei[3]. Într-adevăr, aici sînt asimilate două lucruri distincte datorită asemănării lor parţiale : imaginea şi modelul pe care-l reprezintă mai mult sau mai puţin schematic. Dar în riturile mimetice pe care le-am observat este dată doar imaginea ; modelul lipseşte, din mo-

1. Nu facem nici o menţiune la ceea ce s-a numit legea contrarietăţii ; căci, cum au arătat Hubert şi Mauss, contrariul îşi produce propriul contrariu prin intermediul termenului asemănător (*Théorie générale de la magie*, p. 70).
2. *Lectures on the Early History of Kingship*, p. 39.
3. În sensul că se produce într-adevăr o asimilare a statuetei cu persoana vrăjită. Ceea ce nu înseamnă că asimilarea ar fi un simplu produs al asociaţiei de idei prin similaritate. Cauza fundamentală a fenomenului este, aşa cum am arătat, contagiunea specifică forţelor religioase.

ment ce noua generaţie a speciei totemice nu este încă decît o speranţă, şi încă una nesigură. Nu se poate, prin urmare, pune problema vreunei asimilări, eronate sau nu : este vorba de creaţie în sensul propriu şi nu vedem cum vreo asociaţie de idei ar putea alimenta credinţa în această creaţie. Cum ar putea simplul fapt de a imita mişcările unui animal oferi certitudinea că animalul cu pricina va renaşte din abundenţă ?

Proprietăţile generale ale naturii umane nu sînt în măsură să explice practici atît de speciale. În loc să luăm în considerare principiul lor fondator în forma sa generală şi abstractă, este preferabil să-l reaşezăm în mediul moral din care face parte şi unde l-am observat ; să-l asociem ansamblului ideilor şi sentimentelor din care decurg riturile unde este pus în practică şi vom putea astfel întrezări mai lesne cauzele care-l determină.

Oamenii care se reunesc cu ocazia riturilor cu pricina cred cu adevărat că sînt animale sau plante din specia al cărei nume îl poartă. Ei simt că au o natură vegetală sau animală, iar ea constituie, în concepţia lor, partea esenţială şi deosebită din ei. Deîndată ce s-au strîns laolaltă, primul lor gest trebuie să fie cel de a-şi afirma unii altora calitatea pe care şi-o atribuie şi prin care se definesc. Totemul este semnul lor de raliere : din acest motiv, cum am văzut, îl şi desenează pe propriul trup. Dar este nu mai puţin natural ca ei să încerce să-i semene prin gesturi, strigăte, atitudini. Din moment ce sînt emu sau canguri, se vor comporta precum animalele cu acelaşi nume. În felul acesta, îşi dovedesc unii altora că sînt membrii aceleiaşi comunităţi morale, căpătînd conştiinţa înrudirii care-i uneşte. Ritul nu se mărgineşte la a exprima înrudirea ; el o face sau o reface. Căci nu există decît atît timp cît există credinţa în ea, şi toate demonstraţiile colective urmăresc să întreţină credinţele pe care se întemeiază. Astfel, salturile, strigătele, mişcările de tot felul, în aparenţă bizare şi groteşti, au în realitate o profundă semnificaţie umană. Australianul caută să semene cu totemul său, tot aşa cum credinciosul din religiile mai avansate caută să semene cu Dumnezeu. Pentru unul, ca şi pentru celălalt, este o cale de comuniune cu fiinţa sacră, adică cu idealul colectiv pe care ea îl simbolizează. Este o primă formă a ομοίωσις τῷ θεῷ.

Totuşi, cum această primă motivaţie ţine de particularităţi cu totul specifice credinţelor totemice, dacă ar fi şi singura, principiul după care termenul asemănător produce un termen asemănător nu ar fi putut supravieţui totemismului. Or, se pare că nu există religie fără rituri derivate din acest principiu. Înseamnă că o altă motivaţie s-a asociat celei dintîi.

Şi într-adevăr, ceremoniile unde se aplică nu au numai obiectivul foarte general pe care tocmai l-am amintit, oricît de esenţial ar fi el ; ele vizează, în plus, un scop mai apropiat şi mai conştient, şi anume să asigure reproducerea speciei totemice. Ideea necesarei reproduceri bîntuie deci spiritele credincioşilor : asupra ei se

concentrează toate forţele atenţiei şi voinţei lor. Or, o preocupare comună nu poate obseda într-o asemenea măsură un grup uman fără să se exteriorizeze sub o formă materială. Din moment ce toţi se gîndesc la animalul sau la planta cu a căror soartă clanul se simte solidar, este inevitabil ca o asemenea gîndire comună să nu se exteriorizeze prin gesturi, iar cele mai potrivite pentru a îndeplini acest rol sînt cele care reprezintă animalul sau planta sub unul din aspectele sale cele mai caracteristice ; căci nu există nici o altă mişcare mai apropiată de ideea care preocupă toate conştiinţele, din moment ce reprezintă traducerea ei imediată şi aproape automată. Oamenii se străduie deci să imite animalul ; să strige ca el ; să sară ca el ; să reproducă scenele în care planta este utilizată zilnic. Toate aceste procedee de figurare constituie tot atîtea mijloace de a marca cu insistenţă scopul pentru care sînt concentrate toate spiritele, şi anume de a desemna lucrul de realizat, de a-l numi, de a-l evoca[1]. Iar această nevoie nu aparţine unei epoci anume, nu depinde de credinţele unei anumite religii, ci este fundamental omenească. Iată de ce, chiar şi în religii foarte diferite de cele pe care le studiem, credincioşii adunaţi pentru a solicita din partea zeilor lor un eveniment dorit cu înflăcărare se simt parcă împinşi prin forţa unei necesităţi să-l figureze. Fără îndoială, cuvîntul este şi el un mijloc de a-l exprima ; dar gestul este la fel de natural ; el ţîşneşte din organism cu aceeaşi spontaneitate ; o ia chiar înaintea vorbei sau, în orice caz, o însoţeşte.

Dacă putem astfel înţelege cum au fost incluse în ceremonie aceste gesturi, mai rămîne să explicăm eficacitatea care le este atribuită. Dacă australianul le repetă regulat în fiecare anotimp, înseamnă că le crede necesare succesului ritului. De unde i-a venit ideea că, imitînd un animal, îi determină reproducerea ?

O eroare atît de evidentă pare greu de înţeles atîta vreme cît nu vedem în rit decît scopul material către care pare a tinde. Ştim însă că, în afara efectului care se consideră că l-ar avea asupra speciei totemice, ritul exercită şi o acţiune profundă asupra sufletului credincioşilor. Aceştia rămîn cu o impresie de bunăstare, fără a-i sesiza cauzele cu claritate, dar care este cît se poate de întemeiată. Au conştiinţa că ceremonia este salutară pentru ei ; într-adevăr, prin ea îşi refac fiinţa morală. Cum să nu le ofere acest tip de euforie sentimentul că ritul a avut succes, că a fost ceea ce îşi propunea să fie, că şi-a atins scopul ? Şi cum singurul scop urmărit conştient este reproducerea speciei totemice, aceasta pare asigurată prin mijloacele folosite, a căror eficacitate este astfel demonstrată. În acest mod au ajuns oamenii să atribuie unor gesturi, în sine vane, virtuţi creatoare. Eficacitatea morală a ritului, care este reală, a determinat credinţa în eficacitatea sa fizică, care este imaginară ; eficacitatea

1. Asupra cauzelor care determină această manifestare exterioară, v. *supra,* pp. 213 şi urm.

întregului a determinat credinţa în eficacitatea fiecărei părţi, luate separat. Efectele cu adevărat utile pe care le produce ansamblul ceremoniei constituie un fel de justificare experimentală a practicilor elementare din care este ea alcătuită, deşi, în realitate, ele nu sînt deloc indispensabile succesului. Faptul că pot fi înlocuite prin altele, de natură foarte diferită, fără ca rezultatul final să fie modificat, dovedeşte de altfel că ele nu acţionează prin ele însele. Se pare că există Intichiume care nu cuprind decît jertfe, fără rituri mimetice ; altele sînt pur mimetice şi nu comportă jertfe. Totuşi, atît unele cît şi celelalte sînt considerate a avea aceeaşi eficacitate. Prin urmare, dacă se pune preţ pe aceste diverse manevre, nu este pentru că ele ar avea o valoare intrinsecă, ci pentru că fac parte dintr-un rit complex a cărui utilitate globală este percepută.

Înţelegem cu atît mai lesne o asemenea stare de spirit, cu cît o putem observa în jurul nostru. Mai ales la popoarele şi în mediile cultivate, se întîlnesc frecvent credincioşi care, deşi au îndoieli cu privire la eficacitatea specială pe care dogma o atribuie fiecărui rit în parte, continuă totuşi să practice cultul. Nu sînt convinşi că detaliile regulilor prescrise ar fi justificabile raţional ; dar simt că le-ar fi imposibil să le încalce, fără a înfrunta riscul unei confuzii morale, în faţa căruia dau înapoi. Însuşi faptul că, în cazul lor, credinţa şi-a pierdut rădăcinile intelectuale pune în evidenţă raţiunile profunde pe care se întemeiază. Iată de ce criticile facile formulate uneori de un raţionalism simplist la adresa prescripţiilor rituale îl lasă în general indiferent pe credincios : pentru că adevărata justificare a practicilor religioase nu se află în scopurile aparent urmărite, ci în acţiunea invizibilă exercitată asupra conştiinţelor, în modul în care afectează mentalul. Tot astfel, atunci cînd predicatorii îşi propun să convingă, ei se concentrează mult mai puţin pe stabilirea nemijlocită, prin dovezi metodice, a adevărului cutărei propoziţii particulare sau a utilităţii respectării cutărei prescripţii, decît pe trezirea sentimentului de reconfortare morală prin celebrarea regulată a cultului. Ei creează astfel o predispoziţie spre a crede, care nu are nevoie de dovezi, obligînd inteligenţa să depăşească insuficienţa raţiunilor logice, făcînd-o să vină, oarecum de la sine, în întîmpinarea propoziţiilor ce trebuie acceptate. Această prejudecată favorabilă, elanul de a crede, reprezintă esenţa credinţei ; iar în concepţia credinciosului, fie el creştin sau australian, credinţa conferă riturilor autoritate. Superioritatea celui dintîi constă în faptul că este mai conştient de procesul psihic din care rezultă credinţa sa ; ştie «că credinţa salvează».

Credinţa este, într-un sens, «impermeabilă la experienţă», tocmai pentru că are această origine[1]. Eşecurile intermitente ale Intichiumei nu clatină încrederea australianului în ritul său, pentru că el este ataşat acestor practici, prin care se reface periodic, cu toate fibrele

1. L. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, pp. 61-68.

sufletului său ; dacă le-ar nega principiul, ar rezulta o adevărată perturbare, la care întreaga sa ființă se împotriveşte. Dar oricît de mare ar fi forţa de rezistenţă, ea nu deosebeşte radical mentalitatea religioasă de celelalte forme ale mentalităţii umane, nici chiar de cele care i se opun în mod obişnuit. Din acest punct de vedere, diferenţele dintre mentalitatea savantului şi mentalitatea religioasă sînt de ordinul nuanţelor. Cînd o lege ştiinţifică se întemeiază pe autoritatea unor experienţe numeroase şi variate, este contrar oricărei metode să se renunţe la ea prea uşor, sub impactul descoperirii unui fapt care pare a o contrazice. În plus, trebuie să existe certitudinea că faptul nu comportă decît o singură interpretare şi că este imposibil de explicat fără a abandona propoziţia pe care pare a o infirma. Or, nu altfel procedează australianul cînd atribuie insuccesul unei Intichiuma vreunui maleficiu, sau abundenţa unei recolte premature vreunei Intichiuma mistice, celebrate în cealaltă lume. Este cu atît mai în măsură să nu se îndoiască de propriu-i rit întemeindu-se pe credinţa într-un fapt contrar, cu cît valoarea lui este sau pare stabilită de un număr mult mai considerabil de fapte concordante. Mai întîi, eficacitatea morală a ceremoniei este reală şi direct simţită de toţi participanţii ; există deci o experienţă, constant reînnoită, a cărei importanţă nu este afectată de nici o experienţă contradictorie. Mai mult, chiar şi eficacitatea fizică găseşte o confirmare cel puţin sesizabilă în datele observaţiei obiective. Într-adevăr, este normal ca specia totemică să se reproducă regulat ; în cea mai mare parte a cazurilor totul se petrece ca şi cum gesturile rituale ar fi produs cu adevărat efectele aşteptate. Eşecurile reprezintă doar excepţia. Cum riturile, mai ales riturile periodice, nu cer naturii nimic mai mult decît să-şi urmeze cursul normal, nu este surprinzător că, de cele mai multe ori, ea pare să le asculte. Astfel, dacă i se întîmplă credinciosului să se arate neascultător faţă de unele lecţii ale experienţei, el acţionează astfel pe temeiul altor experienţe, care i se par mai demonstrative. Nu altfel procedează savantul ; doar că el acţionează cu mai multă metodă.

Magia nu este prin urmare, aşa cum a afirmat Frazer[1], un fapt primar, faţă de care religia nu ar constitui decît o formă derivată. Din contra, preceptele pe care se întemeiază arta magicianului s-au constituit sub influenţa ideilor religioase, şi doar printr-o extensiune secundară au ajuns ele să fie aplicate unor relaţii pur laice. Pentru că toate forţele universului au fost concepute după modelul forţelor sacre, contagiunea inerentă celor din urmă s-a extins asupra celor dintîi şi s-a crezut că, în condiţii determinate, toate proprietăţile corpurilor se puteau transmite prin contagiune. La fel, odată ce principiul după care termenul asemănător produce un termen asemănător s-a constituit pentru a satisface necesităţi religioase

---

1. *Golden Bough,* ed. a II-a, I, pp. 69-75.

determinate, el s-a dezlipit de originile sale rituale pentru a deveni, printr-un soi de generalizare spontană, o lege a naturii[1]. Pentru a înţelege axiomele fundamentale ale magiei, este însă necesar să le reaşezăm în mediile religioase unde au luat naştere şi care sînt singurele în măsură să le explice. Dacă vedem în ele opera unor indivizi izolaţi, a unor magicieni solitari, ne întrebăm cum de s-a născut o asemenea idee în nişte minţi omeneşti, din moment ce nimic, la nivelul experienţei, nu le putea nici sugera, nici verifica ; nu ne putem mai ales explica cum de s-a putut impune, şi pentru atîta vreme, încrederii oamenilor o artă atît de dezamăgitoare. Dar problema dispare de la sine dacă credinţa pe care o inspiră magia nu este decît un caz particular al credinţei religioase în general, dacă este produsul, cel puţin indirect, al unei efervescenţe colective. Rezultă că expresia de magie simpatică, propusă să desemneze ansamblul practicilor la care ne-am referit, este improprie. Există rituri simpatice, dar ele nu sînt specifice magiei ; nu numai că le întîlnim în orice religie, dar magia însăşi le-a primit de la religie. Dacă, prin numele pe care li-l dăm, le atribuim un caracter specific magiei, ne expunem la riscul unei grave confuzii.

Rezultatele analizei noastre se alătură, confirmîndu-le, celor la care au ajuns Hubert şi Mauss în studiul magiei[2]. Ei au arătat că aceasta era cu totul altceva decît o industrie grosolană, întemeiată pe o ştiinţă trunchiată. În spatele mecanismelor, pur laice în aparenţă, pe care le foloseşte magicianul, ei au descifrat un întreg arsenal de concepţii religioase, o întreagă lume de forţe a căror idee magia a împrumutat-o de la religie. Putem acum înţelege de ce este ea atît de bogată în elemente religioase : pentru că s-a născut din religie.

III

Principiul care tocmai a fost explicat nu are doar o funcţie rituală ; el interesează direct teoria cunoaşterii. Constituie, într-adevăr, un enunţ concret al legii cauzalităţii şi încă, după toate aparenţele, unul dintre enunţurile cele mai primitive care au existat vreodată. O întreagă concepţie despre relaţia cauzală este implicată în capacitatea atribuită termenului asemănător de a produce un termen asemănător ; iar această concepţie domină gîndirea primitivă, din moment ce serveşte drept bază în acelaşi timp practicilor

1. Nu afirmăm că a fost o vreme cînd religia ar fi existat fără magie. Ni se pare că, pe măsură ce religia s-a format, o parte din principiile sale s-au extins la unele relaţii nereligioase şi ea s-a completat astfel printr-o magie mai mult sau mai puţin dezvoltată. Dar dacă aceste două sisteme de idei şi de practici nu corespund unor faze istorice distincte, nu înseamnă că nu ar exista între ele un raport clar de derivare. Este exact ceea ce ne-am propus să demonstrăm.
2. *Loc. cit.*, pp. 108 şi urm.

cultului şi tehnicilor magicianului. Originile preceptului pe care se întemeiază riturile mimetice sînt deci de natură să le elucideze pe cele ale principiului cauzalităţii. Geneza unuia trebuie să ne ajute să înţelegem geneza celuilalt. Or, s-a văzut că cel dintîi este produsul cauzelor sociale : grupurile l-au elaborat în vederea unor scopuri colective şi el traduce sentimente colective. Putem deci presupune că la fel stau lucrurile şi în ce-l priveşte pe cel de-al doilea. Este suficient să analizăm principiul de cauzalitate pentru a ne da seama că diversele elemente care-l compun au într-adevăr această origine.

Noţiunea de relaţie cauzală implică în primul rînd ideea de eficacitate, de putere productivă, de forţă activă. Prin cauză, se înţelege îndeobşte ceea ce este susceptibil de a produce o schimbare determinată. Cauza este forţa, înainte de a se fi manifestat puterea din ea ; efectul este aceeaşi putere, dar actualizată. Umanitatea şi-a reprezentat dintotdeauna cauzalitatea în termeni dinamici. Desigur că unii filosofi refuză acestei concepţii orice valoare obiectivă ; ei nu văd în ea decît o construcţie arbitrară a imaginaţiei care nu ar avea corespondent în realitate. Pentru moment însă, nu avem a ne întreba dacă este sau nu întemeiată în realitate : este suficient să constatăm că există, că ea constituie şi a constituit dintotdeauna un element al mentalităţii comune, fapt cu care sînt de acord chiar şi cei care o critică. Scopul nostru imediat este nu de a determina valoarea ei logică, ci de a o explica.

Or, ea depinde de cauze sociale. Analiza faptelor ne-a permis deja să soatem în evidenţă faptul că prototipul ideii de forţă era mana, wakan, orenda, principiul totemic, diversele nume date forţei colective, obiectivate şi proiectate în lucruri[1]. Prima putere pe care oamenii şi-au reprezentat-o ca atare pare deci a fi fost cea pe care societatea o exercită asupra membrilor ei. Raţionamentul confirmă rezultatul observaţiei ; este astfel posibil să stabilim de ce noţiunea de putere, de eficacitate, de forţă în acţiune nu poate proveni din alte surse.

Este evident şi general admis că ea nu putea fi furnizată de experienţa externă. Simţurile nu ne ajută să sesizăm decît fenomenele care coexistă sau care se succed, dar nimic din ce percep ele nu ne poate oferi ideea acestei acţiuni constrîngătoare şi determinante care este caracteristică pentru ceea ce numim putere sau forţă. Ele nu captează decît stări realizate, dobîndite, exterioare unele altora ; dar procesul intern care leagă aceste stări le scapă. Nimic din ceea ce ne transmit ele nu ne-ar putea sugera ideea a ceea ce reprezintă o influenţă sau o eficacitate. Tocmai din acest motiv filosofii empirismului au văzut în aceste diverse concepţii tot atîtea aberaţii mitologice. Dar chiar dacă am presupune că nu este vorba decît de nişte halucinaţii, şi tot trebuie să explicăm cum au luat ele naştere.

1. V. *supra,* pp. 181-191.

Dacă experienţa exterioară nu are nici un rol în geneza acestor idei, şi cum, pe de altă parte, este inadmisibil că ele ne-ar fi fost oferite de-a gata, trebuie deci să presupunem că ele provin din experienţa interioară. De fapt, noţiunea de forţă este în mod manifest plină de elemente spirituale care nu au putut fi împrumutate decît de la viaţa noastră psihică.

S-a crezut adesea că actul prin care voinţa noastră decide în urma unei deliberări conţine înclinaţiile noastre, comandă organelor noastre, a putut servi drept model acestei construcţii. S-a arătat că, în procesul voliţiunii, ne sesizăm nemijlocit ca putere în act. Odată ce omul a avut această idee, nu i-a mai rămas, pare-se, decît să o extindă la lucruri pentru a se constitui conceptul de forţă.

Atîta vreme cît teoria animistă trecea drept un adevăr demonstrat, această explicaţie putea să pară confirmată de istorie. Dacă forţele prin care gîndirea umană a populat iniţial lumea ar fi fost într-adevăr spirite, adică fiinţe personale şi conştiente, mai mult sau mai puţin asemănătoare omului, s-ar putea crede că experienţa noastră individuală ar fi fost suficientă pentru a ne furniza elementele constitutive ale noţiunii de forţă. Dar se ştie că primele forţe imaginate de oameni sînt, din contra, puteri anonime, vagi, difuze, asemănătoare prin impersonalitatea lor forţelor cosmice şi contrastînd, în consecinţă, în modul cel mai tranşant cu acea putere eminamente personală care este voinţa umană. Este prin urmare imposibil ca ele să fi fost concepute după imaginea acesteia din urmă.

Există de altfel o caracteristică esenţială a forţelor impersonale care, într-o asemenea ipoteză, ar rămîne inexplicabilă : comunicabilitatea lor. Forţele naturii au fost dintotdeauna concepute ca fiind susceptibile de a trece de la un obiect la altul, de a se amesteca, de a se combina, de a se transforma unele în altele. Această proprietate determină valoarea lor explicativă ; datorită ei efectele pot fi legate de cauzele lor fără vreo ruptură. Or, eul are exact caracterul opus : este incomunicabil. Nu-şi poate schimba substratul, nu se poate extinde de la unul la altul ; nu se răspîndeşte decît prin metaforă. Modalitatea în care ia hotărîri şi-şi îndeplineşte deciziile nu ar putea, prin urmare, să ne sugereze ideea unei energii comunicabile, care s-ar putea chiar confunda cu altele, pentru a da naştere, prin astfel de combinaţii şi amestecuri, unor noi efecte.

Prin urmare, ideea de forţă, aşa cum rezultă ea din conceptul de relaţie cauzală, trebuie să prezinte un caracter dublu. În primul rînd, nu poate să provină decît din experienţa noastră interioară ; singurele forţe la care putem ajunge nemijlocit sînt în mod necesar forţele morale. Dar în acelaşi timp, ele trebuie să fie impersonale, din moment ce noţiunea de putere impersonală s-a constituit mai întîi. Or, singurele care satisfac această dublă condiţie sînt cele care se degajă din viaţa în comun : forţele colective. Pe de o parte, ele

sînt în întregime psihice ; sînt alcătuite exclusiv din idei şi din sentimente obiectivate. Dar pe de altă parte, din moment ce constituie produsul unei cooperări, sînt prin definiţie impersonale. Operă a tuturor, ele nu aparţin nimănui în mod special. Ele depind atît de puţin de personalitatea subiecţilor în care sălăşluiesc, încît nu se fixează acolo niciodată. Tot aşa cum pătrund în ei venind dinafară, tot astfel sînt gata să se desprindă în orice clipă. Manifestă tendinţa de a se răspîndi în continuare, invadînd noi domenii : nu există altele mai contagioase şi, în consecinţă, mai comunicabile. Fără îndoială că forţele fizice au aceeaşi proprietate ; dar nu putem să avem în mod direct conştiinţa lor ; nu putem nici măcar să le sesizăm ca atare, pentru că ne sînt exterioare. Cînd mă lovesc de un obstacol, simt o senzaţie de jenă şi de neplăcere ; dar forţa care produce această senzaţie nu este în mine, ci în obstacol şi, prin urmare, se află în afara razei mele de percepţie. Îi resimt efectele, dar nu o pot atinge în ea însăşi. În ce priveşte forţele sociale, lucrurile stau altfel : ele fac parte din viaţa noastră interioară şi, în consecinţă, nu numai că ajungem să cunoaştem produsele acţiunii lor, dar le şi vedem acţionînd. Forţa care izolează fiinţa sacră, ţinîndu-i pe profani la distanţă, nu se află, în realitate, în acea fiinţă ; ea trăieşte în conştiinţa credincioşilor. De aceea aceştia o simt chiar atunci cînd acţionează asupra voinţei lor pentru a inhiba anumite mişcări sau a comanda altele. Într-un cuvînt, în acest caz sesizăm pe viu acţiunea constrîngătoare şi necesară care, atunci cînd provine de la un lucru exterior ne scapă, pentru că se petrece în întregime în noi. Fără îndoială, nu o interpretăm întotdeauna în mod adecvat, însă este cu neputinţă să nu o sesizăm.

În plus, ideea de forţă poartă, în mod vizibil, amprenta originii sale. Într-adevăr, ea implică ideea de putere care, la rîndul ei, nu poate fi separată de cea de ascendent, de stăpînire, de dominaţie, şi corelativ, de dependenţă şi subordonare ; or, relaţiile exprimate de aceste idei sînt eminamente sociale. Societatea a clasat fiinţele în superioare şi inferioare, în stăpîni care comandă şi supuşi care ascultă ; ea a conferit celor dintîi strania capacitate în virtutea căreia comandamentul este eficient şi constituie *puterea*. Prin urmare, totul pare a dovedi că cele dintîi puteri de care spiritul uman a avut conştiinţă sînt cele pe care societatea, organizîndu-se, le-a instituit : puterile lumii fizice au fost concepute după imaginea lor. De aceea omul nu a putut ajunge să se conceapă ca o forţă stăpînă pe trupul în care sălăşluieşte, decît cu condiţia de a introduce, în ideea pe care şi-o face despre sine, concepte împrumutate din viaţa socială. Era într-adevăr necesar să se poată diferenţia de dublul său fizic şi să-şi poată atribui, în raport cu acesta, un soi de demnitate superioară ; într-un cuvînt, era necesar să se gîndească ca suflet. De altfel, şi-a reprezentat dintotdeauna forţa care crede că este sub formă de suflet. Dar ştim că sufletul este cu totul altceva decît un nume dat facultăţii abstracte de a se mişca, de a gîndi sau de a

simţi ; este, înainte de toate, un principiu religios, un aspect particular al forţei colective. În definitiv, omul simte că are un suflet şi, în consecinţă, forţă pentru că este o fiinţă socială. Deşi animalul îşi mişcă membrele la fel ca noi, deşi acţionează asupra muşchilor ca noi, nimic nu ne autorizează să presupunem că s-ar conştientiza ca pe o cauză activă şi eficace. Căci ceea ce-i lipseşte, sau, mai exact, ceea ce nu-şi atribuie este sufletul. Dar dacă nu-şi atribuie un suflet, înseamnă că nu participă la o viaţă socială comparabilă cu cea a oamenilor. La animale, nu există nimic asemănător unei civilizaţii[1].

Dar noţiunea de forţă nu reprezintă în întregime principiul de cauzalitate. Acesta constă într-o judecată care afirmă că orice forţă se dezvoltă într-o modalitate definită, că starea în care se află în fiece clipă a devenirii sale predetermină starea consecutivă. Primul este numit cauză, al doilea efect, iar judecata cauzală afirmă că, între aceste două momente ale oricărei forţe, există o legătură necesară. Spiritul instituie acest raport înaintea oricăror dovezi, sub imperiul anumitor constrîngeri de care nu se poate elibera ; îl postulează, cum se spune, *a priori* .

Empirismul nu a reuşit niciodată să explice acest apriorism şi această necesitate. Niciodată filosofii acestei şcoli nu au putut explica cum o asociere de idei, întărită de obişnuinţă, putea produce altceva decît o stare de aşteptare, o predispoziţie, mai mult sau mai puţin puternică, a ideilor de a se evoca unele pe altele conform unei ordini determinate. Or, principiul cauzalităţii are un cu totul alt caracter. Nu este pur şi simplu o tendinţă imanentă a gîndirii noastre de a se desfăşura într-o manieră anume, ci o normă exterioară şi superioară cursului reprezentărilor noastre, pe care le domină şi le dirijează imperativ. Este investită cu o autoritate care înlănţuie spiritul, depăşindu-l ; ceea ce înseamnă că spiritul nu este artizanul ei. Din acest punct de vedere, nu serveşte la nimic să substituim obişnuinţei individuale, obişnuinţa ereditară ; căci obişnuinţa nu-şi schimbă natura numai pentru că durează mai mult decît o viaţă de om ; este doar mai puternică. Un instinct nu constituie o regulă.

Riturile studiate ne permit să întrevedem o sursă, pînă în prezent în mică măsură bănuită, a acestei autorităţi. Să ne amintim, într-adevăr, cum s-a născut legea cauzală pusă în practică de riturile imitative. Grupul se adună sub imperiul unei preocupări comune : dacă specia al cărei nume îl poartă nu se reproduce, clanul este pierdut. Sentimentul comun care îi însufleţeşte pe toţi membrii săi se exteriorizează sub forma unor gesturi determinate, mereu aceleaşi în circumstanţe identice şi, odată ceremonia împlinită, se obţine, din motivele pe care le-am expus deja, rezultatul dorit. Se formează,

1. Fără îndoială, există societăţi animale. Totuşi, cuvîntul nu are exact acelaşi înţeles după cum se aplică oamenilor sau animalelor. Instituţia este elementul specific societăţilor umane ; în societăţile animale nu există instituţii.

prin urmare, o asociaţie între ideea rezultatului şi cea a gesturilor care-l preced ; iar această asociaţie nu variază de la un subiect la altul, ci, din moment ce este produsul unei experienţe colective, este aceeaşi pentru toţi actorii ritului. Totuşi, dacă nu ar interveni nici un alt factor, nu s-ar produce decît o stare colectivă de aşteptare ; odată împlinite gesturile mimetice, toată lumea s-ar aştepta, cu mai multă sau mai puţină încredere, să vadă producîndu-se cît de curînd evenimentul dorit ; o regulă imperativă a gîndirii nu s-ar putea constitui numai din atît. Dar, cum în joc se află un interes social de primă importanţă, societatea nu poate să lase lucrurile să-şi urmeze cursul la voia întîmplării ; ea intervine deci activ, în aşa fel încît să le regleze desfăşurarea conform necesităţilor. Ea pretinde ca ceremonia, de care nu se poate lipsi, să fie repetată ori de cîte ori este necesar, şi, în consecinţă, ca mişcările, condiţie a succesului, să fie executate regulat : le impune în chip obligatoriu. Or, ele implică o atitudine clară a spiritului care, printr-o consecinţă indirectă, participă la caracterul de obligativitate. A prescrie că, pentru a le determina să renască, animalul sau planta trebuie imitate, înseamnă a afirma ca pe o axiomă care nu trebuie pusă la îndoială că termenul asemănător produce un termen asemănător. Opinia nu le poate permite indivizilor să nege la nivel teoretic acest principu, fără a le permite în acelaşi timp să-l încalce prin comportamentul lor. Prin urmare, îl impune, laolaltă cu practicile care derivă din el, şi astfel preceptul ritual este dublat de un precept logic, care nu reprezintă altceva decît aspectul intelectual al celui dintîi. Autoritatea unuia şi a celuilalt decurge dintr-o aceeaşi sursă : societatea. Respectul inspirat de societate se transmite modalităţilor de a gîndi, precum şi modalităţilor de a acţiona pe care le privilegiază. Nu te poţi îndepărta nici de unele şi nici de celelalte fără să te loveşti de rezistenţa opiniei ambiante. Iată de ce cele dintîi pretind, în afara oricărei analize, adeziunea inteligenţei, tot aşa cum celelalte determină voinţa la o supunere necondiţionată.

Acest exemplu ne oferă posibilitatea de a ne convinge o dată mai mult că o teorie sociologică a noţiunii de cauzalitate şi, în general, a noţiunii de categorie se îndepărtează de doctrinele clasice asupra acestei chestiuni, conciliindu-le în acelaşi timp. Odată cu apriorismul, ea menţine caracterul prejudicial şi necesar al relaţiei cauzale, însă nu se limitează la a-l afirma ; îl explicitează, fără a-l anihila sub pretextul de a-l explica, cum se întîmpă în cazul empirismului. În rest, nu poate fi vorba să negăm rolul care revine experienţei individuale. Este mai presus de orice îndoială că individul constată, cu de la sine putere, succesiunile regulate de fenomene, dobîndind astfel o anume *senzaţie* de regularitate. Numai că această senzaţie nu este şi *categoria* de cauzalitate. Cea dintîi este individuală, subiectivă, incomunicabilă ; o obţinem noi înşine prin observaţiile noastre personale. Cea de-a doua este opera colectivităţii, dată de-a gata. Este un cadru în care se dispun constatările

noastre empirice, care ne permite să le gîndim, adică să le considerăm în aşa fel încît să ne putem înţelege cu celălalt în privinţa lor. Fără îndoială că, dacă acest cadru se aplică conţinutului, înseamnă că există o legătură între el şi materia pe care o conţine ; nu înseamnă însă că se şi confundă cu ea. O depăşeşte şi o domină, căci are o altă origine. Nu constituie un simplu rezumat al amintirilor individuale ; mai presus de toate, este făcut pentru a răspunde exigenţelor vieţii comune.

În definitiv, eroarea empirismului a constat în a nu vedea în legătura cauzală decît o construcţie savantă a gîndirii speculative şi produsul unei generalizări mai mult sau mai puţin metodice. Or, prin ea însăşi, speculaţia pură nu poate da naştere decît unor puncte de vedere provizorii, ipotetice, mai mult sau mai puţin plauzibile, dar care trebuie totdeauna considerate cu prudenţă : căci nu se ştie dacă nu cumva, în viitor, vreo nouă observaţie nu va interveni pentru a le infirma. Prin urmare, dintr-o asemenea sursă nu poate apărea o axiomă pe care spiritul să o accepte şi să fie obligat a o accepta fără control şi fără o oarecare rezervă. Doar necesităţile de acţiune şi mai ales acţiunea colectivă pot şi trebuie să se exprime în formule categorice, peremptorii şi tranşante, care să nu admită contrazicerea ; căci mişcările colective nu sînt posibile decît cu condiţia să fie concertate, şi, în consecinţă, dirijate şi definite. Ele exclud tatonările, sursa anarhiei ; tind de la sine către o organizare care, odată stabilită, să se impună indivizilor. Şi cum activitatea nu se poate lipsi de inteligenţă, se întîmplă ca aceasta din urmă să fie antrenată pe aceeaşi cale şi să adopte, fără ezitare, postulatele teoretice pe care le reclamă practica. După toate aparenţele, imperativele gîndirii nu sînt decît o altă faţetă a imperativelor voinţei.

Nu ne-am propus să prezentăm observaţiile precedente sub forma unei teorii exhaustive asupra conceptului de cauzalitate. Chestiunea este prea complexă pentru a putea fi astfel rezolvată. Principiul cauzei a fost înţeles în maniere diferite după epoci şi ţări ; în interiorul aceleiaşi societăţi, variază după mediul social, după acele regnuri ale naturii cărora li se aplică[1]. Prin urmare, nu este posibil să determinăm cu precizie cauzele şi condiţiile de care depinde prin luarea în considerare doar a uneia dintre formele sale de-a lungul istoriei. Punctele de vedere expuse nu trebuie considerate decît ca nişte consideraţii care vor trebui controlate şi completate. Totuşi, cum legea cauzală asupra căreia ne-am concentrat este fără doar şi poate una dintre cele mai primitive, cum a jucat un rol considerabil în dezvoltarea gîndirii şi a convieţuirii umane, ea constituie o experienţă pivilegiată şi, prin urmare, se poate presupune că observaţiile noastre cu privire la ea sînt susceptibile de a fi, într-o oarecare măsură, generalizate.

1. Ideea de cauză nu este aceeaşi pentru un savant şi pentru un om lipsit de orice cultură ştiinţifică. Pe de altă parte, mulţi dintre contemporanii noştri înţeleg

Capitolul IV

Cultul pozitiv
(continuare)

III. Riturile reprezentative sau comemorative

Explicaţia pe care am dat-o riturilor pozitive examinate în ultimele două capitole le atribuie o semnificaţie în primul rînd morală şi socială. Eficienţa fizică pe care le-o atribuie credinciosul ar constitui produsul unei interpretări vizînd disimularea raţiunii lor esenţiale de a fi : se consideră că ar acţiona asupra lucrurilor pentru că servesc la refacerea morală a indivizilor şi grupurilor. Dar dacă ipoteza ne-a permis să explicăm faptele, nu putem afirma şi că ar fi fost direct demonstrată ; la prima vedere, pare chiar că se conciliază destul de greu cu natura mecanismelor rituale pe care le-am analizat. Fie că ele constau în jertfe sau în practici imitative, gesturile din care sînt alcătuite vizează scopuri exclusiv materiale ; au sau par a avea drept unic obiect să determine renaşterea speciei totemice. În asemenea condiţii, nu ar fi oare surprinzător ca adevăratul lor rol să constea în a servi anumite scopuri morale ?

Este adevărat că funcţia lor fizică a fost, poate, exagerată de Spencer şi Gillen, chiar şi în cazurile în care este incontestabilă. După aceşti autori, fiecare clan şi-ar celebra Intichiuma pentru a asigura celorlalte clanuri un aliment util, iar întregul cult ar consta într-un soi de cooperare economică a diferitelor grupuri totemice ; fiecare ar munci pentru ceilalţi. După Strehlow însă, o asemenea concepţie asupra totemismului australian ar fi întru totul străină de mentalitatea indigenă. «Dacă membrii unui grup totemic, arată el, în strădania lor de a spori numărul animalelor sau plantelor speciei consacrate, par a munci pentru tovarăşii lor din alte totemuri, nu înseamnă că trebuie să vedem în această colaborare principiul

diferit principiul cauzalităţii, după cum îl aplică faptelor sociale sau faptelor fizico-chimice. În ordinea socială există adesea o concepţie despre cauzalitate ce aminteşte în mod ciudat de cea care a stat, pentru multă vreme, la baza magiei. Ne putem chiar întreba dacă nu cumva fizicianul şi biologul îşi reprezintă raportul de cauzalitate în acelaşi mod.

fundamental al totemismului arunta sau loritja. Niciodată negrii nu mi-au mărturisit că acesta ar fi obiectul ceremoniilor lor. Fără îndoială, cînd le sugeram ideea şi le-o expuneam, o înţelegeau şi o aprobau. Sper însă că nu voi fi blamat dacă am o oarecare neîncredere în răspunsurile obţinute în asemenea condiţii». Strehlow remarcă şi că o asemenea interpretare a ritului este contrazisă de faptul că nu toate animalele sau vegetalele totemice sînt comestibile sau utile ; unele nu servesc la nimic, iar altele sînt chiar periculoase. Prin urmare, ceremoniile care le au drept obiect nu pot avea scopuri alimentare[1].

«Cînd, conchide autorul nostru, indigenii sînt chestionaţi asupra motivului determinant al acestor ceremonii, ei răspund în unanimitate : este în ordinea lucrurilor lăsată de strămoşi. De aceea acţionăm în acest mod, şi nu din alt motiv»[2]. Dar a spune că ritul este respectat pentru că vine de la strămoşi, înseamnă să recunoşti că autoritatea lui se confundă cu autoritatea tradiţiei, care este în primul rînd socială. Indigenii îl celebrează pentru a rămîne credincioşi trecutului, pentru a păstra fizionomia morală a colectivităţii, şi nu din cauza efectelor psihice pe care le poate produce. Aşa că însuşi felul în care credincioşii îl explică lasă deja să se întrevadă raţiunile profunde din care provine. Există însă şi cazuri în care acest aspect al ceremoniilor iese la iveală deîndată.

I

Ritul poate fi cel mai bine observat la indigenii warramunga[3].

La acest popor, fiecare clan este considerat a coborî dintr-unul şi acelaşi strămoş, care s-ar fi născut într-un loc anume şi şi-ar fi petrecut existenţa terestră parcurgînd regiunea în lung şi-n lat. El este cel care, tot călătorind, ar fi dat ţării forma pe care o are actualmente ; ar fi făcut munţii şi cîmpiile, ochiurile de apă, rîurile etc. În acelaşi timp, semăna în drumul său germeni vii care se degajau din trupul său, devenind ulterior, în urma unor reîncarnări succesive, membrii actuali ai clanului. Or, ceremonia warramunga care corespunde exact Intichiumei arunta, are drept obiect comemorarea şi reprezentarea istoriei mitice a strămoşului. Nu au loc nici jertfe, nici, cu excepţia unui singur caz[4], practici mimetice.

1. Desigur că ceremoniile nu sînt urmate de o comuniune alimentară. După Strehlow, ele poartă, cel puţin cînd este vorba de plante necomestibile, un nume generic distinct : sînt numite nu mbatjalkatiuma, ci *knujilelama* (Strehlow, III, p. 96).
2. Strehlow, III, p. 8.
3. Warramunga nu sînt singurul popor unde Intichiuma prezintă forma pe care o vom descrie. Poate fi observată şi la tjingilli, umbaia, wulmala, walpari şi chiar la kaitish, deşi ritualul acestora din urmă aminteşte, prin unele aspecte, de cel practicat de arunta (*North. Tr.*, pp. 291, 309, 311, 317). Îi luăm pe warramunga drept exemplu pentru că au fost mai bine studiaţi de Spencer şi Gillen.
4. Este cazul Intichiumei cacaduului alb ; v. *supra*, p. 324.

Ritul constă doar în amintirea trecutului, prezentificîndu-l oarecum prin mijlocirea unei adevărate reprezentaţii dramatice. Termenul este cu atît mai potrivit, cu cît, în acest caz, oficiantul nu este defel considerat ca o încarnare a strămoşului pe care-l reprezintă ; este un actor care interpretează un rol.

Iată, cu titlu de exemplu, descrierea Intichiumei şarpelui negru, aşa cum au observat-o Spencer şi Gillen[1].

O primă ceremonie nu pare a se referi la trecut ; în orice caz, descrierea care ne este oferită nu îndreptăţeşte o interpretare în acest sens. Ea constă din alergări şi salturi executate de cei doi oficianţi[2], împodobiţi cu desene înfăţişîndu-l pe şarpele negru. Cînd, în cele din urmă, se prăbuşesc epuizaţi la pămînt, cei din asistenţă îşi plimbă uşor mîinile peste desenele emblematice care acoperă spatele actorilor. Se spune că acest gest îi place şarpelui negru. Abia după aceea începe seria ceremoniilor comemorative.

Ele înfăţişează istoria mitică a strămoşului Thalaualla, de cînd s-a ivit din pămînt, pînă în clipa în care s-a reîntors definitiv acolo. Ceremoniile îl urmăresc în toate călătoriile sale. În fiecare dintre localităţile în care s-a oprit a celebrat, conform mitului, ceremonii totemice ; ele sînt repetate în aceeaşi ordine în care se consideră că s-au rînduit la origine. Mişcarea care revine cel mai frecvent constă într-un soi de tremur ritmat şi violent al întregului trup ; strămoşul se agita la fel în vremurile mitice pentru a face să iasă din el germenii vieţii. Actorii au pielea acoperită de un puf care, în urma acestor scuturături, se detaşează şi-şi ia zborul : este o modalitate de a figura zborul germenilor mistici, precum şi dispersiunea lor în spaţiu.

Ne amintim că, la arunta, locul de desfăşurare al ceremoniei este determinat ritualic : este locul unde se află stîncile, arborii, ochiurile de apă, iar pentru a celebra cultul, credincioşii trebuie să se ducă acolo. La warramunga, din contra, terenul ceremonial este ales arbitrar din raţiuni de oportunitate. Este o scenă convenţională. Numai că locul unde s-au petrecut evenimentele a căror redare constituie tema ritului este el însuşi reprezentat prin intermediul unor desene. Uneori, desenele sînt executate chiar pe trupul actorilor. De exemplu, un mic cerc colorat în roşu, pictat pe spate şi pe stomac, reprezintă un ochi de apă[3]. Alteori, imaginea este desenată pe sol. Pe pămîntul în prealabil înmuiat şi acoperit cu argilă roşie, se desenează linii curbe, formate dintr-o serie de puncte albe, care simbolizează un rîu sau un munte. Este un început de decor.

În afara ceremoniilor propriu-zis religioase, care se consideră a fi fost celebrate odinioară de strămoş, mai sînt reprezentate episoade banale, epice sau comice, ale carierei sale terestre. Astfel, la un

1. *North. Tr.*, pp. 300 şi urm.
2. Unul din cei doi actori nu aparţine de clanul şarpelui negru, ci de cel al Corbului. Corbul este considerat ca un «asociat» al Şarpelui negru ; altfel spus, este un subtotem.
3. *North. Tr.*, p. 302.

moment dat, în timp ce pe scenă se află trei actori, preocupaţi de un rit important, un altul se ascunde în spatele unui pîlc de copaci, situat la o oarecare distanţă. În jurul gîtului său este legat un pachet de puf care figurează un *wallaby*. Imediat ce ceremonia principală a luat sfîrşit, un bătrîn trasează pe sol o linie îndreptată spre locul unde se ascunde al patrulea actor. Ceilalţi merg după el, cu ochii plecaţi, fixînd linia, ca şi cum ar urmări o pistă. Descoperindu-l pe cel ascuns, ei arborează un aer uluit şi unul dintre ei îl loveşte cu un baston. Toată această mimică reprezintă un incident din viaţa marelui şarpe negru. Într-o zi, fiul său s-a dus neînsoţit la vînătoare, a luat şi a mîncat un *wallaby* fără a-i oferi şi tatălui său. Acesta din urmă i-a luat urma, l-a surprins şi l-a obligat să verse ; la aceasta face aluzie bătaia cu bastonul care încheie reprezentaţia[1].

Nu vom înşirui aici toate evenimentele mitice care sînt reprezentate succesiv. Exemplele precedente sînt suficiente pentru a scoate în evidenţă caracterul acestor ceremonii : este vorba de nişte drame, dar de o specie de drame cu totul aparte, căci ele acţionează sau, cel puţin, se crede că acţionează asupra cursului naturii. Cînd comemorarea lui Thalaualla a luat sfîrşit, indigenii warramunga au certitudinea că şerpii negri urmează să crească şi să se înmulţească. Aceste drame sînt prin urmare nişte rituri, şi încă nişte rituri comparabile întru totul, prin natura eficacităţii lor, cu cele care constituie Intichiuma la arunta.

Astfel şi unele şi celelalte sînt de natură să se clarifice reciproc. Ni se pare cu atît mai legitim să le comparăm cu cît între ele nu există o ruptură. Nu numai scopul urmărit este acelaşi în ambele cazuri, dar elementele caracteristice ale ritualului warramunga se află deja în celălalt în stare de germene. Aşa cum este practicat în general de către arunta, ritualul Intichiuma conţine, într-adevăr, un fel de comemorare implicită. Locurile unde este celebrat sînt, în mod obligatoriu, cele ilustrate de strămoşi. Drumul credincioşilor în cursul pelerinajelor lor pioase este cel parcurs de eroii din Alcheringa ; locurile unde se opresc pentru a purcede la împlinirea riturilor sînt cele unde s-au oprit strămoşii înşişi, unde s-au cufundat sub pămînt etc. Prin urmare, totul trebuie să le reînvie amintirea în cugetul participanţilor. De altfel, riturilor manuale li se adaugă de cele mai multe ori cîntece care povestesc faptele ancestrale[2]. Dacă povestirile, în loc să fie spuse, sînt mimate, şi dacă, sub această nouă formă, se dezvoltă într-atît încît să devină o parte esenţială a ceremoniei, se obţine ceremonia warramunga. Dar mai este ceva ; dintr-un anumit punct de vedere, Intichiuma arunta este deja un fel de reprezentaţie. Într-adevăr, oficiantul este totuna cu strămoşul din care descinde şi pe care-l reîncarnează[3]. Gesturile pe care le

1. *North. Tr.*, p. 305.
2. V. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 188 ; Strehlow, III, p. 5.
3. Însuşi Strehlow admite acest lucru : «Strămoşul totemic şi descendentul său,

face sînt cele pe care le făcea strămoşul în aceleaşi circumstanţe. Fără îndoială, dacă e să ne exprimăm cu exactitate, el nu-l interpretează pe personajul ancestral, cum ar face-o un actor ; el chiar este acel personaj. Nu e mai puţin adevărat că, într-un anume sens, eroul este cel care ocupă scena. Pentru ca acest caracter reprezentativ al ritului să se accentueze, va fi suficient ca dualitatea dintre strămoş şi oficiant să se intensifice şi mai mult ; exact ce se întîmplă la warramunga[1]. Chiar şi la arunta, este invocată cel puţin o Intichiuma unde anumite persoane sînt însărcinate să reprezinte strămoşi cu care nu întreţin nici un raport de filiaţie mitică, caz în care există deci o reprezentaţie dramatică propriu-zisă : este vorba despre Intichiuma Emuului[2]. Şi în acest caz, spre deosebire de obiceiurile arunta, se pare că teatrul ceremoniei este amenajat artificial[3].

Deşi cele două tipuri de ceremonii, în ciuda diferenţelor care le separă, par totuşi a se înrudi, nu rezultă că ar exista între ele un raport clar de succesiune, că una ar fi transformarea celeilalte. Este foarte posibil ca asemănările semnalate să provină din aceea că ambele au o obîrşie comună, derivînd dintr-o aceeaşi ceremonie originară, vizavi de care ar reprezenta două modalităţi divergente : vom vedea chiar că o asemenea ipoteză este şi cea mai plauzibilă. Chiar şi fără a lua o poziţie în această chestiune, tot ce s-a spus pînă acum este suficient pentru a stabili că este vorba de rituri de aceeaşi natură. Sîntem prin urmare îndreptăţiţi să le comparăm şi să ne servim de unul pentru a-l putea înţelege mai bine pe celălalt.

Or, particularitatea ceremoniilor warramunga sus-menţionate constă în aceea că nu se face nici un gest care să aibe drept obiect fie să ajute, fie să provoace direct renaşterea speciei totemice[4]. Dacă analizăm mişcările efectuate, cuvintele pronunţate, nu găsim în general nimic care să dezvăluie vreo intenţie de acest gen. Totul

---

adică cel care-l reprezintă (*der Darsteller)*, sînt înfăţişaţi în cîntecele sacre ca fiind totuna» (III, p. 6). Cum acest fapt incontestabil contrazice teza după care sufletele ancestrale nu se reîncarnează, Strehlow adaugă însă într-o notă că «în cursul ceremoniei, nu are loc o reîncarnare în sensul propriu al cuvîntului a strămoşului în persoana care-l reprezintă». Dacă Strehlow vrea să spună că încarnarea nu are loc cu ocazia ceremoniei, nimic mai adevărat. Dar dacă vrea cumva să spună că nu are loc nici un fel de încarnare, nu înţelegem cum oficiantul şi strămoşul s-ar putea identifica.

1. Poate că diferenţa se explică în parte prin aceea că fiecare clan warramunga este considerat a coborî dintr-un strămoş unic, asupra căruia s-a concentrat istoria legendară a clanului. Ritul îl comemorează pe acel strămoş ; or, oficiantul nu este neapărat descendentul său. Ne putem chiar întreba dacă şefii mitici, un fel de semi-zei, sînt supuşi reîncarnării.
2. În această Intichiuma, trei asistenţi îi reprezintă pe nişte strămoşi «a căror vechime este considerabilă» ; ei interpretează un rol adevărat (*Nat. Tr.*, pp. 181-182). Spencer şi Gillen adaugă însă că este vorba de strămoşi posteriori epocii Alcheringa. Dar ei sînt totuşi personaje mitice, reprezentate pe parcursul ritului.
3. Într-adevăr, stîncile sau ochiurile de apă sacre nu sînt menţionate. Centrul ceremoniei este o imagine a emuului, desenată pe pămînt, şi care nu poate fi executată oriunde.
4. Ceea ce nu înseamnă că toate ceremoniile warramunga ar fi de acest tip. Cazul cacaduului alb, la care ne-am referit anterior, dovedeşte că există şi excepţii.

constă în reprezentaţii al căror unic ţel este de a trezi în cugete amintirea trecutului mitic al clanului. Mitologia unui grup este însă ansamblul credinţelor comune ale acestui grup. Tradiţiile a căror amintire o perpetuează exprimă maniera în care societatea îşi reprezintă omul şi lumea ; ea este o morală, o cosmologie şi, în acelaşi timp, o istorie. Prin urmare, ritul nu slujeşte, şi nici nu poate sluji, decît la întreţinerea vitalităţii credinţelor, împiedicînd ştergerea lor din memorie, adică, într-un cuvînt, la regenerarea elementelor de bază ale conştiinţei colective. Prin el, grupul fortifică periodic sentimentul pe care-l are despre sine şi despre propria unitate ; în acelaşi timp, indivizii se întăresc în esenţa lor de fiinţe sociale. Amintirile glorioase ce se perindă prin faţa lor, cu care se simt solidari, le transmit putere şi încredere : eşti întărit în propria credinţă, cînd vezi de ce trecut îndepărtat se leagă ea şi ce măreţe fapte a inspirat. Astfel ceremonia devine instructivă. Ea se concentrează în întregime pe acţiunea exclusivă asupra conştiinţelor. Dacă totuşi există credinţa că ar acţiona asupra lucrurilor, că ar asigura prosperitatea speciei, nu poate fi decît printr-o consecinţă a acţiunii morale exercitate, care rămîne incontestabil singura reală. Astfel, ipoteza pe care am propus-o se verifică printr-o experienţă semnificativă, iar verificarea este cu atît mai convingătoare cu cît, cum am stabilit, între sistemul ritual warramunga şi sistemul ritual arunta nu există diferenţe de natură. Unul nu face decît să pună cu şi mai multă limpezime în evidenţă ceea ce presupusesem deja cu privire la celălalt.

II

Există ceremonii în care caracterul reprezentativ şi idealist este şi mai accentuat încă.

În cazul ceremoniilor la care ne-am referit pînă acum, reprezentaţia dramatică nu era un scop în sine, ci un mijloc în vederea unei finalităţi întru totul materiale, şi anume reproducerea speciei totemice. Există însă şi alte ceremonii, care nu se deosebesc în mod esenţial de acestea din urmă, şi de unde lipseşte cu desăvîrşire o astfel de preocupare. Trecutul este reprezentat în unicul scop de a fi reprezentat, de a-l întipări mai adînc în spirite, fără a se aştepta din partea ritului vreo acţiune fermă asupra naturii. În orice caz, efectele fizice care sînt uneori puse pe seama sa au trecut cu desăvîrşire pe planul al doilea şi nu mai păstrează nici o legătură cu importanţa liturgică care-i este atribuită.

Este mai ales cazul sărbătorilor celebrate de warramunga în onoarea şarpelui Wollunqua[1].

1. *North. Tr.*, pp. 226 şi urm. Cf. asupra acestui subiect cîteva pasaje din Eylmann, care se referă desigur la aceeaşi fiinţă mitică (*Die Eingeborenen* etc., p. 185).

Wollunqua este, cum am arătat deja, un totem foarte special. Nu este o specie animală sau vegetală, ci o ființă unică : nu există decît un singur Wollunqua. În plus, această ființă este exclusiv mitică. Indigenii și-l reprezintă ca pe un soi de șarpe gigant, ale cărui dimensiuni sînt de așa natură, încît, cînd se ridică pe coadă, capul său se pierde în nori. El sălășluiește, se crede, într-un ochi de apă, numit Thapauerlu, ascuns în adîncurile unei văi solitare. Deși diferă prin unele aspecte de totemurile obișnuite, are totuși toate caracteristicile lor distinctive. Servește drept nume colectiv și drept emblemă pentru un întreg grup de indivizi, care recunosc în el strămoșul lor comun, iar raporturile lor cu acest animal mitic sînt identice cu cele pe care le întrețin membrii celorlalte totemuri cu fondatorii clanurilor lor respective. În epoca Alcheringa[1], Wollunqua parcurgea țara în lung și-n lat. În diversele localități unde se oprea, dădea naștere unor *spirit-children,* principii spirituale, care servesc încă și astăzi de suflete pentru cei în viață. Wollunqua este chiar considerat ca un fel de totem eminent. Indigenii warramunga sînt divizați în două fratrii, numite una Uluuru, iar cealaltă Kingilli. Aproape toate totemurile celor dintîi sînt șerpi de diverse specii. Or, toți acești șerpi sînt considerați a descinde din Wollunqua : se spune că este bunicul lor[2]. Ne putem astfel da seama cum trebuie să fi luat naștere mitul lui Wollunqua. Pentru a putea explica prezența, într-o aceeași fratrie, a atîtor totemuri similare, s-a imaginat că toate derivau dintr-un singur totem ; a fost însă necesar să i se atribuie forme gigantice pentru ca, prin chiar aspectul său, să fie în concordanță cu rolul considerabil care-i era atribuit în istoria tribului.

Or, Wollunqua este obiectul unor ceremonii care nu se deosebesc în esență de cele pe care le-am studiat anterior : este vorba despre niște reprezentații unde sînt înfățișate principalele evenimente ale vieții sale fabuloase. Este înfățișat ieșind din pămînt, trecînd de la o localitate la alta ; sînt înfățișate diversele episoade ale călătoriilor sale etc. Spencer și Gillen au asistat la cincisprezece ceremonii de acest gen, care s-au succedat de la 27 iulie la 23 august, înlănțuindu-se unele după altele conform unei ordini determinate, formînd un adevărat ciclu[3]. Prin detaliul riturilor care o

---

Strehlow semnalează prezența unui șarpe mitic și la arunta (*Kulaia*, șarpele de apă), care s-ar putea să nu fie foarte diferit de Wollunqua (Strehlow, I, p. 78 ; cf. II, p. 71, unde Kulaia figurează pe lista totemurilor).

1. Pentru a nu complica terminologia, recurgem la termenul folosit de arunta : indigenii warramunga numesc această perioadă mitică Wingara.
2. «Nu este ușor, recunosc Spencer și Gillen, să exprimăm în cuvinte ceea ce la indigeni este mai curînd un sentiment vag. Dar după ce am observat cu atenție diferitele ceremonii, am avut foarte neta impresie că, în spiritul indigenilor, Wollunqua răspunde ideii de totem dominant» (*Noth. Tr.*, p. 248).
3. Una dintre ceremoniile cele mai solemne este cea pe care am avut deja ocazia să o descriem, v. *supra* (pp. 202-203). Este desenată o imagine a lui Wollunqua pe un fel de tumulus, acesta fiind ulterior dărîmat în mijlocul unei efervescențe generale.

constituie, această lungă sărbătoare nu se deosebeşte de o Intichiuma obişnuită la warramunga ; este ceea ce susţin autorii care au descris-o[1]. Dar, pe de altă parte, este vorba de o Intichiuma care nu ar putea avea drept obiect asigurarea fecundităţii unei specii animale sau vegetale, din moment ce Wollunqua este singurul membrul al speciei sale şi nu se reproduce. El este ; iar indigenii nu par să creadă că el ar avea nevoie de vreun cult pentru a persevera în fiinţa sa. Nu numai că aceste ceremonii nu au eficacitatea Intichiumei clasice, dar se pare că nu au nici un fel de eficacitate materială. Wollunqua nu este o divinitate preocupîndu-se cu vreo ordine oarecare a fenomenelor naturale şi, prin urmare, nu se aşteaptă de la el, în schimbul cultului, nici un serviciu anume. Se spune că, dacă prescripţiile rituale nu sînt bine respectate, Wollunqua se supără, iese din sălaşul său şi vine să se răzbune pe credincioşi pentru neglijenţele lor. Invers, cînd totul s-a petrecut cum se cuvine, există credinţa că lucrurile sînt în regulă şi că se va produce un eveniment fericit. Însă ideea sancţiunilor eventuale nu s-a născut decît ulterior, pentru a motiva ritul. Odată ceremonia instituită, părea natural ca ea să servească la ceva şi, prin urmare, ca încălcarea normelor prescrise să expună la un pericol oarecare. Însă nu a fost instituită nici pentru a preveni asemenea pericole mitice, nici pentru a asigura nişte avantaje anume. De altfel, acestea din urmă nu sînt reprezentate în cugete decît într-o manieră cît se poate de vagă. Bătrînii, de exemplu, anunţă, cînd totul s-a încheiat, că dacă Wollunqua este mulţumit, înseamnă că va trimite ploaia. Sărbătoarea nu este însă celebrată pentru a se obţine ploaia[2]. Ea este sărbătorită pentru că a fost celebrată de strămoşi, pentru că toţi o consideră ca pe o tradiţie foarte respectată şi pentru că produce o impresie de bunăstare morală. Celelalte considerente nu au decît un rol complementar ; ele pot servi la a-i întări pe credincioşi în atitudinea prescrisă de rit ; ele nu constituie însă raţiunea de a fi a respectivei atitudini.

Iată deci un întreg ansamblu de ceremonii care-şi propun exclusiv să trezească anumite idei şi anumite sentimente, să lege

---

1. *North. Tr.*, pp. 227, 248.
2. Iată în ce termeni se exprimă Spencer şi Gillen în singurul pasaj unde este vorba de o posibilă relaţie dintre Wollunqua şi fenomenul ploii. Cîteva zile după ce s-a celebrat ritul în jurul tumulusului, «bătrînii declară că-l auziseră vorbind pe Wollunqua, că era mulţumit de ce se petrecuse şi că avea să trimită ploaia. Explicaţia profeţiei este că auziseră, ca şi noi, zgomotul tunetului în apropiere». Producerea ploii constituie atît de puţin obiectul imediat al ceremoniei, încît nu este pusă pe seama lui Wollunqua decît cîteva zile după celebrarea ritului şi în urma unor circumstanţe accidentale. Un alt fapt arată cît de vagi sînt ideile indigenilor în această privinţă. Cîteva rînduri mai departe, tunetul este prezentat ca semn nu al satisfacţiei lui Wollunqua, ci al nemulţumirii sale. În ciuda pronosticurilor, continuă autorii, «ploaia nu a căzut. Dar după cîteva zile, s-a auzit din nou tunetul răsunînd în depărtări. Bătrînii spun că Wollunqua mormăia pentru că nu era mulţumit» de modul în care fusese îndeplinit ritul. Astfel, un acelaşi fenomen, zgomotul tunetului, este interpretat cînd ca semn al unei dispoziţii favorabile, cînd drept un indiciu al unor intenţii răuvoitoare.

prezentul de trecut, individul de colectivitate. De fapt, nu numai că nu pot servi altor scopuri, dar nici credincioşii înşişi nu le pretind aşa ceva. Este o nouă dovadă că starea psihică în care se află grupul cînd s-a strîns laolaltă constituie singura bază, solidă şi stabilă, a ceea ce am putea numi mentalitatea rituală. Cît despre credinţele care atribuie riturilor un anume tip de eficienţă fizică, ele sînt accesorii şi contingente, din moment ce pot lipsi, fără ca ritul să fie alterat în esenţa sa. Ceremoniile legate de Wollunqua scot în evidenţă, într-o măsură şi mai mare decît precedentele, funcţia fundamentală a cultului pozitiv.

Am insistat în mod special asupra acestor solemnităţi dată fiind excepţionala lor importanţă. Există însă şi altele care au exact acelaşi caracter. La warramunga există un totem al «băiatului care rîde». Clanul care poartă acest nume este organizat, după cum arată Spencer şi Gillen, la fel ca celelalte grupuri totemice. Ca şi ele, îşi are locurile sale sacre (*mungai*), unde strămoşul fondator a celebrat ceremonii în vremurile fabuloase, unde a lăsat în urma sa *spirit-children*, care au devenit membrii clanului ; iar riturile asociate acestui totem sînt imposibil de diferenţiat de cele referitoare la totemurile animale sau vegetale[1]. Este totuşi evident că nu au cum să posede o eficienţă fizică. Ele constau dintr-o serie de patru ceremonii, fiecare repetîndu-le mai mult sau mai puţin pe celelalte, dar care sînt exclusiv destinate să distreze, să provoace rîsul prin rîs, adică, într-un cuvînt, să întreţină veselia şi buna dispoziţie în grupul a cărui specialitate pare a consta în cultivarea acestor dispoziţii[2].

Şi la arunta există totemuri care nu comportă vreo altă Intichiuma. Am văzut într-adevăr că, la acest popor, încreţiturile sau depresiunile de teren care marchează locul unde a locuit cîte un strămoş servesc uneori drept totem[3]. De aceste totemuri sînt legate ceremonii care în mod evident nu pot avea nici un fel de efecte fizice. Ele constau doar în reprezentaţii al căror obiect este comemorarea trecutului şi nu urmăresc nici un scop în afara respectivei comemorări[4].

Există totuşi un detaliu ritual care, dacă acceptăm explicaţia propusă de Spencer şi Gillen, ar avea o eficienţă directă. După ei, distrugerea tumulusului ar fi destinată să-l sperie pe Wollunqua şi să-l împiedice, printr-o constrîngere magică, să-şi părăsească sălaşul. O asemenea interpretare ni se pare însă foarte suspectă. Într-adevăr, în circumstanţele despre care tocmai a fost vorba şi în care s-a spus că Wollunqua era nemulţumit, nemulţumirea era atribuită faptului că se neglijase înlăturarea rămăşiţelor tumulusului. Departe de a fi menită a-l intimida şi a exercita asupra lui vreo influenţă coercitivă, acţiunea respectivă este deci pretinsă de însuşi Wollunqua. Nu este probabil decît un caz particular al unei reguli mai generale, în vigoare la warramunga : instrumentele de cult trebuie distruse după fiecare ceremonie. Deîndată ce ritul s-a încheiat, ornamentele rituale care-i înveşmîntează pe oficianţi sînt smulse cu violenţă (*North. Tr.*, p. 205).

1. *North. Tr.*, pp. 207-208.
2. *Ibid.*, p. 210.
3. V. lista totemurilor întocmită de Strehlow, la numerele 432-442 (II, p. 72).
4. V. Strehlow, III, p. 8. La arunta, există un totem, *Worra*, care seamănă întru totul cu totemul «băiatului care rîde» întîlnit la warramunga (*Ibid.* şi III, p. 124). *Worra*

În afară de faptul că ne ajută să înţelegem mai bine natura cultului, aceste reprezentaţii rituale scot în evidenţă un element important al religiei : elementul recreativ şi estetic.

Am avut deja prilejul să arătăm că ele se înrudesc îndeaproape cu reprezentările dramatice[1]. Înrudirea reiese şi mai clar în cazul ultimelor ceremonii la care ne-am referit. Nu numai că ele folosesc aceleaşi procedee ca şi drama propriu-zisă, dar au şi un scop similar : străine de orice finalitate utilitară, îl fac pe om să uite lumea reală, pentru a-l transporta într-o alta, în care imaginaţia este mai în largul ei ; ele îl distrează. Uneori au pînă şi aspectul exterior al unei recreaţii : asistenţa rîde şi se distrează făţiş[2].

Riturile reprezentative şi recreaţiile colective sînt atît de apropiate, încît trecerea de la un gen la altul se face fără vreo fractură. Particularitatea ceremoniilor propriu-zis religioase constă în aceea că trebuie celebrate pe un teren consacrat, de unde femeile şi neiniţiaţii sînt excluşi[3]. Există însă şi alte ceremonii, al căror caracter religios se diluează oarecum, fără a dispărea cu desăvîrşire. Ele au loc în afara terenului ceremonial, ceea ce dovedeşte că au devenit deja într-o oarecare măsură laice ; şi totuşi, profanii, femeile şi copiii nu au voie să asiste. În general, ele se referă la personaje legendare, dar care nu au un loc stabilit în cadrele religiei totemice. Este vorba de spirite, de cele mai multe ori răufăcătoare, care se află mai degrabă în legătură cu magicienii decît cu credincioşii de rînd, un fel de muma-pădurii, în care nu se crede cu tot atîta seriozitate şi convingere ca în fiinţele şi lucrurile propriu-zis totemice[4]. Pe măsură ce legătura dintre istoria tribului şi evenimentele şi personajele reprezentate se diluează, pe măsură ce şi unele şi celelalte capătă un aer tot mai ireal, ceremoniile corepunzătoare îşi schimbă natura. Astfel se intră progresiv în domeniul purei fantezii şi se trece de la ritul comemorativ la un *corrobbori* vulgar, la simpla distracţie publică, care nu mai are nimic religios şi la care poate participa toată lumea. Poate că unele reprezentaţii, al căror unic obiect este actualmente de a distra, sînt vechi rituri care şi-au modificat statutul. De fapt, frontierele dintre cele două tipuri de ceremonii sînt atît de fluctuante, încît, în cazul unora, este imposibil să aflăm cu precizie din care dintre cele două genuri provin[5].

înseamnă tinerii. Obiectul ceremoniei este de a-i face pe tineri să se bucure şi mai mult de jocul *labara* (v. cu privire la acest joc Strehlow, I, p. 55, n.1).

1. V. *supra*, p. 342.
2. Vom întîlni un caz de acest gen în *North. Tr.*, p. 204.
3. *Nat. Tr.*, p. 118 şi n. 2, pp. 618 şi urm. ; *North. Tr.*, pp. 716 şi urm. Există totuşi ceremonii sacre de la care femeile nu sînt cu desăvîrşire excluse (v. de exemplu, *North. Tr.*, pp. 375 şi urm.) ; dar este o excepţie.
4. V. *Nat. Tr.*, pp. 329 şi urm. ; *North. Tr.*, pp. 210 şi urm.
5. Este de exemplu cazul unui *corrobbori* Molonga, la pitta-pitta din Queensland şi la triburile vecine (v. Roth, *Ethnog. Studies among the N. W. Central Queensland Aborigines*, pp. 120 şi urm.). – Despre *corrobbori* obişnuite vom găsi informaţii în Stirling, *Rep. of the Horn Expedition to Central Australia*, Part. IV, p. 72 şi în Roth, *Op. cit.*, pp. 117 şi urm.

Se ştie că jocurile şi principalele forme ale artei s-au născut din religie şi că şi-au păstrat, pentru multă vreme, caracterul religios[1]. Avem acum şi explicaţia fenomenului : cultul, vizînd în mod direct alte finalităţi, a constituit în acelaşi timp pentru oameni un fel de recreaţie. Religia nu a jucat la întîmplare acest rol, graţie unei întîlniri fericite, ci din necesităţile propriei sale naturi. Deşi, cum am văzut, gîndirea religioasă este cu totul altceva decît un sistem de ficţiuni, realităţile cărora le corespunde nu reuşesc totuşi să se exprime în registrul religios decît dacă sînt transfigurate de imaginaţie. Între societatea obiectivă şi lucrurile sacre care o reprezintă simbolic, distanţa este considerabilă. A fost necesar ca impresiile reale ale oamenilor, care au servit drept materie primă pentru această construcţie, să fie interpretate, elaborate, transformate pînă cînd au devenit de nerecunoscut. Lumea lucrurilor religioase este deci, dar numai în ce priveşte forma sa exterioară, o lume parţial imaginară care, din acest motiv, face loc cu mai multă docilitate creaţiilor libere ale spiritului. De altfel, pentru că forţele intelectuale din componenţa sa sînt intense şi tumultuoase, misiunea de a exprima realul cu ajutorul unor simboluri convenabile nu le este suficientă. Un surplus rămîne în general disponibil, canalizîndu-se în opere suplimentare, superflue şi de lux, adică în opere de artă. În cazul practicilor lucrurile stau la fel ca în cazul credinţelor. Starea de efervescenţă în care se află credincioşii adunaţi laolaltă se traduce în mod necesar în exterior prin mişcări exuberante, greu de canalizat spre nişte scopuri prea precis delimitate. Ele se eliberează în parte, fără vreun scop aparent, se desfăşoară pentru singura plăcere de a se desfăşura, se complac în tot soiul de jocuri. De altfel, în măsura în care fiinţele cărora li se adresează cultul sînt imaginare, ele sînt improprii pentru a conţine şi a stăpîni această exuberanţă ; este necesară presiunea realităţilor tangibile şi rezistente pentru a obliga activităţile la adaptări exacte şi economice. De aceea ne putem expune la riscul unor interpretări greşite dacă, pentru a explica riturile, ne propunem să atribuim fiecărui gest un obiect şi o raţiune de a fi bine determinate. Există unele care nu servesc la nimic ; răspund pur şi simplu unei necesităţi resimţite de credincioşi de a acţiona, de a se mişca, de a gesticula. Ei ţopăie, se sucesc, dansează, strigă, cîntă, fără ca agitaţiei lor să i se poată asocia de fiecare dată un sens.

Astfel încît religia nu ar fi ceea ce este, dacă nu ar lăsa un oarecare spaţiu pentru combinaţiile libere ale gîndirii şi activităţii, pentru joc, artă, pentru tot ce recreează spiritul obosit de prea multa constrîngere a muncii cotidiene : înseşi cauzele care i-au determinat existenţa se transformă în necesitate. Arta nu este pur şi simplu un ornament exterior care ar înfrumuseţa cultul pentru a

1. A se consulta în această problemă splendida lucrare a lui Culin, *Games of the North American Indians (XXIVth Rep. of the Bureau of Amer. Ethnol.).*

disimula părţile sale prea austere şi prea aspre : cultul are ceva estetic prin esenţa sa. Din cauza raporturilor binecunoscute pe care mitologia le întreţine cu poezia, a fost uneori situată în afara religiei[1] ; în realitate, o anume poezie este inerentă oricărei religii. Ceremoniile reprezentative pe care le-am studiat scot în evidenţă acest aspect al vieţii religioase ; nu există rituri în care să nu fie prezent într-o măsură oarecare.

Desigur, am comite o gravă eroare dacă nu am vedea în religie decît acest unic aspect sau dacă i-am exagera importanţa. Cînd un rit nu mai serveşte decît la a distra, încetează de a mai fi un rit. Forţele morale exprimate de simbolurile religioase sînt nişte forţe reale, de care trebuie să ţinem cont şi pe care nu le putem trata după plac. Atunci cînd un cult nu-şi propune să producă efecte fizice, mulţumindu-se să acţioneze în chip deliberat asupra spiritelor, acţiunea sa se exercită într-un alt sens decît o operă de artă. Reprezentările pe care îşi propune să le trezească şi să le întreţină în noi nu sînt imagini vane, necorespunzînd defel realităţii, pe care le evocăm fără ţel, pentru unica satisfacţie de a le vedea cum se ivesc şi se combină sub privirile noastre. Ele sînt tot atît de necesare bunei funcţionări a vieţii noastre morale precum alimentele pentru întreţinerea vieţii noastre fizice ; căci prin intermediul lor grupul se afirmă şi se menţine, şi ştim în ce măsură este el indispensabil individului. Un rit este deci altceva decît un joc ; el este viaţa în adevăratul înţeles al cuvîntului. Dar dacă elementul ireal şi imaginar nu este esenţial, el joacă totuşi un rol departe de a fi neglijabil. Face parte, într-o anumită măsură, din sentimentul reconfortant pe care credindiosul îl obţine prin îndeplinirea ritului ; căci recreaţia este una dintre formele restaurării morale, care constituie obiectul principal al cultului pozitiv. Odată ce ne-am îndeplinit îndatoririle rituale, reintegrăm viaţa profană cu mai mult curaj şi mai multă înflăcărare, nu numai pentru că ne-am aflat în legătură cu o sursă superioară de energie, dar şi pentru că, trăind pentru cîteva clipe o viaţă mai puţin încordată, mai destinsă şi mai liberă, forţele noastre s-au călit. Prin aceasta, religia exercită un farmec care nu reprezintă atracţia sa cea mai neînsemnată.

De aceea însăşi ideea unei ceremonii religioase de o oarecare importanţă trezeşte în chip natural ideea de sărbătoare. Invers, orice sărbătoare, chiar dacă este, prin originea sa, pur laică, are o parte din caracteristicile ceremoniei religioase, căci, în orice caz, are drept efect să-i apropie pe indivizi, să pună în mişcare masele şi să provoace în acest fel o stare de efervescenţă, uneori chiar de delir, care nu este lipsită de legătură cu starea religioasă. Omul iese din sine, este sustras de la ocupaţiile şi preocupările sale obişnuite. De aceea se observă şi într-un caz şi în celălalt aceleaşi manifestări : strigăte, cîntece, muzică, mişcări violente, dansuri, căutarea unor

1. V. *supra*, p. 84.

excitante care să intensifice nivelul vital etc. ; s-a remarcat adesea că sărbătorile populare antrenează la excese, fac să se piardă din vedere limita care separă licitul de ilicit[1] ; există şi ceremonii religioase care induc un fel de necesitate de a viola regulile îndeobşte cele mai respectate[2]. Desigur că aceasta nu înseamnă să nu diferenţiem cele două forme de activitate publică. Simpla bucurie, un *corrobbori* profan, nu are un obiect serios, în timp ce, în ansamblu, o ceremonie rituală are totdeauna un scop grav. Mai trebuie să observăm că probabil nu există bucurie în care viaţa serioasă să nu aibe vreun ecou. În fond, diferenţa se află mai degrabă în proporţia inegală în care se combină cele două elemente.

III

Un fapt mai general vine să confirme punctele de vedere anterioare.

În cea dintîi lucrare a lor, Spencer şi Gillen prezentau Intichiuma ca pe o entitate rituală perfect definită : ei vorbeau despre ea ca despre o operaţiune exclusiv destinată a asigura reproducerea speciei totemice şi se părea că ea trebuia în mod necesar să-şi piardă orice înţeles în afara acestei unice funcţii. Dar în *Northern Tribes of Central Australia,* cei doi autori, poate inconştient, practică un limbaj diferit. Ei recunosc că aceleaşi ceremonii pot intra fie în componenţa Intichiumelor propriu-zise, fie în riturile de iniţiere[3]. Ele servesc, prin urmare, atît la a crea animalele şi plantele speciei totemice, cît şi la a conferi novicilor calităţile necesare pentru a deveni membri de drept ai societăţii bărbaţilor[4]. Din acest punct de vedere, Intichiuma apare într-o cu totul altă lumină. Nu mai este un mecanism ritualic distinct, întemeiat pe principii specifice, ci o aplicare particulară a unor ceremonii mai generale, care pot fi utilizate în scopuri foarte diferite. De aceea, în noua lor lucrare,

---

1. În special în materie sexuală. În *corrobbori* obişnuite, licenţele sexuale sînt frecvente (v. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 96-97 şi *North. Tr.*, pp. 136-137). Despre licenţele sexuale din sărbătorile populare în general, v. Hagelstange, *Süddeutsches Bauernleben im Mittelalter*, pp. 221 şi urm.
2. Regulile de exogamie sînt violate în chip obligatoriu în cursul unor ceremonii religioase (v. *supra*, p. 202, n.). Probabil că nu trebuie să căutăm un sens ritual precis pentru aceste licenţe. Este pur şi simplu vorba de o consecinţă mecanică a stării de surescitaţie provocate de ceremonie. Este cazul acelor rituri care nu au, prin ele însele, un obiect definit, care sînt simple descărcări (v. *supra*, p. 350). Indigenul însuşi nu le atribuie o finalitate anume : se spune doar că, dacă nu se comit licenţe, ritul nu-şi va produce efectul, iar ceremonia va fi neîmplinită.
3. Iată chiar expresiile folosite de Spencer şi Gillen : «Ele (ceremoniile privitoare la totemuri), sînt adesea, dar nu de fiecare dată, asociate celor care au drept obiect iniţierea tinerilor, sau fac parte dintr-o Intichiuma» (*North. Tr.*, p. 178).
4. Lăsăm deoparte chestiunea de a şti în ce constă acest caracter. Este o problemă care ne-ar antrena în dezvoltări foarte lungi şi foarte tehnice şi care, din acest motiv, ar pretinde o tratare separată. De altminteri, ea nu priveşte concluziile din prezenta lucrare.

înainte de a vorbi de Intichiuma şi de iniţiere, ei consacră un capitol special ceremoniilor totemice în general, făcînd abstracţie de diversele forme pe care le pot căpăta în funcţie de scopurile în care sînt utilizate[1].

Nedeterminarea funciară a ceremoniilor totemice fusese doar menţionată de Spencer şi Gillen, şi încă într-o manieră destul de indirectă ; dar ea tocmai a fost confirmată de Strehlow în termeni dintre cei mai expliciţi. «Cînd, spune el, tinerii novici participă la diferitele sărbători de iniţiere, se execută în faţa lor o serie de ceremonii care, deşi reproduc pînă în cele mai mici amănunte detaliile cele mai caracteristice ale riturilor cultului propriu-zis (*a se înţelege riturile pe care Spencer şi Gillen le numesc Intichiuma)*, nu au totuşi drept scop să determine multiplicarea şi prosperitatea totemului corespunzător»[2]. Deci aceeaşi ceremonie serveşte în ambele cazuri ; doar numele diferă. Cînd are drept obiect explicit reproducerea speciei, este numită *mbatjalkatiuma* şi numai atunci cînd constituie un procedeu de iniţiere ar primi numele de Intichiuma[3].

În plus, la arunta, cele două tipuri de ceremonii se deosebesc una de cealaltă prin unele caracteristici secundare. Dacă structura ritului este aceeaşi în ambele cazuri, ştim totuşi că vărsările de sînge şi, mai general, jertfele caracteristice pentru Intichiuma arunta lipsesc din ceremoniile de iniţiere. Mai mult, în timp ce, la acelaşi popor, Intichiuma are loc într-un loc reglementat de tradiţie, unde toată lumea este obligată să meargă în pelerinaj, scena pe care au loc ceremoniile de iniţiere este una pur convenţională[4]. Dar cînd, cum se întîmplă la warramunga, Intichiuma constă dintr-o simplă reprezentaţie dramatică, nediferenţierea dintre cele două rituri este totală. Atît unul, cît şi celălalt, comemorează trecutul, înfăţişează mitul, îl interpretează, iar el nu poate fi interpretat în două maniere sensibil diferite. Una şi aceeaşi ceremonie îndeplineşte prin urmare, după circumstanţe, două funcţii distincte[5].

---

1. Este vorba de capitolul VI, intitulat *Ceremonies connected with the totems.*
2. Strehlow, III, pp. 1-2.
3. Astfel s-ar putea explica eroarea pe care Strehlow le-o reproşează lui Spencer şi Gillen : ei ar fi aplicat uneia din modalităţile ritului termenul care se potriveşte mai curînd celeilalte. Dar, în condiţiile date, eroarea nu pare a avea gravitatea pe care i-o atribuie Strehlow.
4. Şi nici nu poate avea un alt caracter. Într-adevăr, cum iniţierea este o sărbătoare tribală, novicii diferitelor totemuri sînt iniţiaţi în acelaşi timp. Ceremoniile care se succed astfel într-un acelaşi loc se referă, prin urmare, la mai multe totemuri şi, în consecinţă, trebuie să se desfăşoare în afara localităţilor de care sînt legate în virtutea mitului.
5. Putem explica acum de ce nu am studiat nicăieri riturile de iniţiere : pentru că ele nu constituie o entitate rituală, ci sînt alcătuite dintr-un conglomerat de rituri de diverse specii. Există în special interdicţii, rituri ascetice şi ceremonii reprezentative care sînt nediferenţiate de cele celebrate cu prilejul Intichiumei. A fost deci necesar să dezmembrăm acest sistem compozit şi să tratăm separat fiecare dintre riturile elementare componente, clasîndu-le împreună cu riturile similare cu care este necesar să le comparăm. Pe de altă parte, am văzut (pp. 409 şi urm.) că iniţierea a servit drept punct de plecare unei religii noi, care tinde să

Ea se poate chiar preta la multe alte utilizări. Se ştie că, sîngele fiind un lucru sacru, femeile nu trebuie să-l vadă curgînd. Se întîmplă totuşi ca o ceartă să izbucnească în prezenţa lor şi, în cele din urmă, să se termine cu o vărsare de sînge. Astfel s-a comis o infracţiune rituală. Or, la arunta, bărbatul al cărui sînge a curs mai întîi, pentru a repara greşeala, trebuie «să celebreze o ceremonie care să se refere fie la totemul tatălui, fie la cel al mamei»[1] ; această ceremonie poartă un nume special, *Alua uparilima,* care înseamnă ştergerea sîngelui. Dar, în sine, ea nu diferă de ceremoniile celebrate cu ocazia iniţierii sau în Intichiuma : ea reprezintă un eveniment al istoriei ancestrale. Poate deci servi fie la a iniţia, fie la a acţiona asupra speciei animale, fie la a ispăşi un sacrilegiu. Vom vedea mai departe că o ceremonie totemică poate ţine loc şi de rit funerar[2].

Domnii Hubert şi Mauss au semnalat deja o ambiguitate funcţională de acelaşi gen în cazul sacrificiului şi, mai exact, al sacrificiului hindus[3]. Ei au arătat cum sacrificiul prin comuniune, sacrificiul ispăşitor, sacrifiul-legămînt, sacrificiul-contract nu reprezentau decît simple variante ale unuia şi aceluiaşi mecanism. Vedem acum că faptul este mult mai primitiv şi că nu se limitează la instituţia sacrificială. Nu există, poate, rit care să nu prezinte o asemenea nedeterminare. Serviciul divin are loc atît cu ocazia căsătoriilor, cît şi a înmormîntărilor, răscumpără greşelile morţilor, înlesneşte celor vii favorurile divinităţii etc. Postul este o ispăşire şi o penitenţă ; dar este şi o pregătire în vederea comuniunii ; conferă prin urmare chiar şi virtuţi pozitive. Această ambiguitate demonstrează că funcţia reală a unui rit constă nu în efectele particulare şi definite urmărite şi prin care este îndeobşte caracterizat, ci într-o acţiune generală, care rămînînd mereu şi peste tot identică cu sine, este totuşi susceptibilă să capete forme diferite după circumstanţe. Or, este tocmai ceea ce presupune teoria pe care am propus-o. Dacă adevăratul rol al cultului este de a trezi credincioşilor o anume stare sufletească, alcătuită din forţă morală şi din încredere, dacă efectele diverse puse pe seama riturilor nu se datorează decît unei determinări secundare şi variabile a acestei stări fundamentale, nu este surprinzător că un acelaşi rit, păstrînd aceeaşi compoziţie şi aceeaşi structură, pare a produce efecte multiple. Căci dispoziţiile mentale pe care le suscită în virtutea unei funcţii permanente rămîn aceleaşi în toate cazurile ; ele depind de faptul că grupul este adunat

---

depăşească totemismul. Iar în ce priveşte această religie ne-a fost suficient să arătăm că totemismul o conţinea în germene ; nu era necesar să-i urmărim şi dezvoltarea. Obiectul lucrării noastre este studierea credinţelor şi practicilor elementare ; prin urmare, trebuie să ne oprim în clipa în care ele dau naştere unor forme mai complexe.

1. *Nat. Tr.*, p. 463. Dacă individul poate, după propria-i opţiune, celebra o ceremonie fie a totemului patern, fie a totemului matern, înseamnă că, pentru raţiunile expuse *supra* (p. 172), el decurge şi dintr-unul şi din celălalt.
2. V. *infra*, cap. V, p. 361.
3. V. *Essai sur le sacrifice*, in *Mélanges d'histoire des religions*, p. 83.

laolaltă, şi nu de raţiunile speciale pentru care s-a adunat. Dar pe de altă parte, sînt interpretate diferit după circumstanţele cărora li se aplică. Se urmăreşte obţinerea unui rezultat fizic ? Încrederea resimţită va face să se creadă că acest rezultat este sau va fi obţinut prin mijloacele folosite. S-a comis vreo greşeală care trebuie eliminată ? Aceeaşi stare de siguranţă morală va determina atribuirea unor virtuţi expiatorii aceloraşi gesturi rituale. Astfel, eficienţa aparentă va părea că se schimbă, în timp ce eficacitatea reală rămîne invariabilă, iar ritul va părea a îndeplini funcţii diverse, deşi în realitate nu are decît una, mereu aceeaşi.

Invers, tot aşa cum un singur rit poate servi mai multor scopuri, tot astfel mai multe rituri pot produce acelaşi efect şi se pot înlocui reciproc. Pentru a asigura reproducerea speciei totemice se poate recurge şi la jertfe, la practici imitative sau la reprezentări comemorative. Această aptitudine a riturilor de a se substitui unele altora dovedeşte odată mai mult, ca şi plasticitatea lor, extrema generalitate a acţiunii utile pe care o exercită. Este esenţial ca indivizii să fie reuniţi, să încerce aceleaşi sentimente, exprimate prin acte comune ; dar natura particulară a respectivelor sentimente şi acte este un lucru relativ secundar şi contingent. Pentru a lua cunoştinţă de sine, grupul nu are nevoie să facă unele gesturi mai curînd decît altele. Are însă nevoie de comuniune în gîndire şi acţiune ; iar speciile sensibile prin care are loc comuniunea sînt neimportante. Fără îndoială, formele exterioare nu se determină la întîmplare ; îşi au propriile raţiuni, dar care nu ţin de esenţa cultului.

Totul se reduce prin urmare la o idee : riturile sînt, înainte de orice, mijloacele prin care grupul social se reafirmă periodic. Pe această cale, poate, vom putea ajunge să reconstruim ipotetic modul în care a luat naştere cultul totemic. Oamenii care se simţeau uniţi, în parte prin legături de sînge, dar, într-o măsură şi mai mare, prin comunitatea de interese şi tradiţii, se adună şi capătă conştiinţa unităţii lor morale. Din raţiunile pe care le-am expus, ei ajung să-şi reprezinte respectiva unitate sub forma unui tip foarte special de consubstanţialitate : se consideră ca rezultînd toţi dintr-un animal dat. În aceste condiţii, nu va exista pentru ei decît o singură modalitate de a-şi declara existenţa colectivă : afirmîndu-se pe ei înşişi ca animale din acea specie, nu numai în tăcerea conştiinţei lor, dar şi prin acte materiale. Este vorba de actele care vor constitui ritul, şi ele nu pot evident să constea decît din mişcările prin care omul imită animalul cu care se identifică. Astfel înţelese, riturile imitative apar ca forma primară a cultului. Unii vor considera că se acordă astfel un rol istoric considerabil unor practici care, la prima vedere, par a fi nişte jocuri infantile. Dar, cum am arătat, gesturile naive şi stîngace, procedeele rudimentare de figurare traduc şi întreţin un sentiment de mîndrie, de încredere şi de veneraţie întru totul comparabil cu cel pe care-l exprimă credincioşii celor mai idealiste religii cînd, strînşi laolaltă, se proclamă ca fiind copii unui

Dumnezeu-atotputernic. Căci, într-un caz ca şi în celălalt, sentimentul este alcătuit din aceleaşi impresii de încredere şi respect trezite în conştiinţele individuale de o mare forţă morală care le domină şi le susţine : forţa colectivă.

Celelalte rituri pe care le-am studiat nu sînt, după toate aparenţele, decît modalităţile acestui rit esenţial. Odată admisă strînsa solidaritate dintre animal şi om, s-a făcut intens simţită necesitatea de a asigura reproducerea regulată a speciei totemice, şi ea a devenit obiectul principal al cultului. Practicile imitative care, la origine, nu aveau, fără îndoială, decît un scop moral, au fost deci subordonate unei finalităţi utilitare şi materiale şi au fost concepute ca mijloace de a produce rezultatul dorit. Dar, pe măsură ce, ca o consecinţă a dezvoltării mitologiei, eroul ancestral, iniţial identificat cu animalul totemic, s-a diferenţiat tot mai mult de acesta, pe măsură ce şi-a alcătuit o figură tot mai personală, imitarea strămoşului s-a substituit sau s-a juxtapus imitării animalului, iar ceremoniile reprezentative au înlocuit sau au completat riturile mimetice. În fine, pentru a atinge scopul către care se tindea, s-au pus în practică toate mijloacele disponibile. Rezervele de forţe vii acumulate în stîncile sacre erau la îndemînă, aşa că au fost utilizate ; din moment ce sîngele omului avea aceeaşi esenţă cu cel al animalului, a fost împrăştiat şi utilizat în acelaşi scop. Invers, în virtutea aceleiaşi înrudiri, omul a folosit carnea animalului pentru a-şi reface propria substanţă. De aici provin riturile jertfelor şi ale comuniunii. În definitiv, diversele practici la care ne-am referit nu sînt decît variaţii ale uneia şi aceleiaşi teme : la baza lor regăsim de fiecare dată aceeaşi stare de spirit, interpretată diferit după circumstanţe, momentele istoriei şi dispoziţiile credincioşilor.

CAPITOLUL V

Riturile piaculare şi ambiguitatea noţiunii de sacru

Oricît de diferite ar fi unele de altele prin natura gesturilor pe care le implică, diversele rituri pozitive pe care le-am trecut în revistă au un caracter comun : toate sînt îndeplinite într-o stare de încredere, de bună dispoziţie şi chiar de entuziasm. Deşi aşteptarea unui eveniment viitor şi contingent este însoţită de o oarecare incertitudine, este totuşi normal ca ploaia să cadă cînd a venit anotimpul ei, ca speciile animale şi vegetale să se reproducă regulat. O experienţă, repetată de multe ori, a demonstrat că, în principiu, riturile produc efectul sperat, care reprezintă raţiunea lor de a fi. Sînt celebrate cu un sentiment de securitate, cu bucuria anticipată a fericitului eveniment pe care-l pregătesc şi îl anunţă. Mişcările executate rezultă dintr-o asemenea stare de spirit : ele poartă, fără îndoială, amprenta solemnităţii presupuse de orice solemnitate religioasă, dar care nu exclude nici antrenul, nici veselia.

Sînt sărbători vesele. Dar există şi sărbători triste, care au drept obiect fie să facă faţă unei calamităţi, fie, pur şi simplu, să o amintească şi să o deplîngă. Aceste rituri au o fizionomie cu totul specială, pe care vom încerca să o caracterizăm şi să o explicăm. Ni se pare cu atît mai necesar să le studiem separat, cu cît ele vor dezvălui un nou aspect al vieţii religioase.

Propunem să denumim ceremoniile de acest gen piaculare. Termenul *piaculum* are, într-adevăr, avantajul că, deşi cuprinde ideea de ispăşire, prezintă în acelaşi timp o semnificaţie mult mai extinsă. Orice nenorocire, tot ce este de rău augur, tot ce inspiră sentimente de angoasă sau de teamă necesită un *piaculum* şi, în consecinţă, este numit *piacular* [1]. Cuvîntul pare deci cît se poate de potrivit pentru a desemna riturile celebrate într-o atmosferă de nelinişte sau tristeţe.

---

1 *Piacularia auspicia appellabant quae sacrificantibus tristia portendebant* (Paul ex Fest., p. 244, ed. Muller). Cuvîntul *piaculum* este folosit ca sinonim pentru nenorocire. «*Vetonica herba*, spune Plinius, *tantum gloriae habet ut domus in qua sata sit tuta existimetur a piaculis omnibus*» (XXV, 8, 46).

I

Doliul oferă un prim şi important exemplu de rituri piaculare.

Totuşi, între diferitele rituri care constituie doliul se impune o distincţie. Există unele care constau exclusiv din diverse abstinenţe : este interzisă pronunţarea numelui celui mort[1], este interzis să se rămînă în locul unde a avut loc decesul[2] ; rudele, mai ales cele de sex feminin, trebuie să se abţină de la orice comunicare cu străinii[3] ; ocupaţiile obişnuite ale vieţii sînt suspendate, exact ca în timpul sărbătorilor[4] etc. Toate aceste practici ţin de cultul negativ, se explică precum riturile de acelaşi tip şi, în consecinţă, nu au a ne preocupa aici. Ele se explică ţinînd cont de faptul că defunctul este o fiinţă sacră. Prin urmare, tot ceea ce este sau a fost în legătură cu el se află, prin contagiune, într-o stare religioasă care exclude orice contact cu elementele vieţii profane.

Dar doliul nu este făcut numai din interdicţii care trebuie respectate. Sînt necesare şi acte pozitive, ale căror agenţi şi, în acelaşi timp, pacienţi sînt rudele.

Foarte des, aceste rituri încep încă din clipa cînd moartea pare iminentă. Iată o scenă, petrecută la indigenii warramunga, la care au asistat Spencer şi Gillen. O ceremonie totemică tocmai fusese celebrată iar trupa de actori şi spectatori părăsea terenul consacrat cînd, deodată, un strigăt strident s-a auzit dinspre tabără : un om era pe cale de a muri. Toţi au început imediat să alerge cît îi ţineau picioarele, iar cei mai mulţi, alergînd, începeau deja să scoată strigăte. «Între noi şi tabără, povestesc observatorii, curgea un rîu adînc, pe malurile căruia stăteau mai mulţi oameni ; răspîndiţi ici şi colo, cu capul plecat între genunchi, plîngeau şi gemeau. Traversînd rîul, am găsit, după obicei, tabăra distrusă. Unele femei, venite din toate direcţiile se culcaseră pe trupul muribundului ; altele, care se aşezaseră în jurul lui, în picioare sau în genunchi, îşi înfigeau în moalele capului vîrful bastoanelor pentru dezgroparea ignamilor, provocîndu-şi astfel răni, iar sîngele le inunda chipurile. În acelaşi timp, plîngeau fără oprire. În acest moment s-au adunat şi bărbaţii ; şi ei se aruncă deasupra trupului, iar femeile se ridică ; după cîteva clipe, nu se mai vede decît o masă viermuitoare de trupuri încolăcite. Alături, trei bărbaţi din clasa Thapungarti, care mai purtau încă podoabele ceremoniale, se aşezaseră pe jos, şi, cu spatele la muribund, scoteau gemete ascuţite. După un minut sau două, un alt bărbat, din aceeaşi clasă, se repede pe teren, urlînd de durere şi fluturînd un cuţit din piatră. Imediat ce ajunge în tabără, îşi face incizii adînci de-a lungul coapselor, în muşchi, încît,

1. *North. Tr.,* p. 526 ; Eylmann, p. 239. Cf. *supra,* p. 279.
2. Brough Smyth, I, p. 106 ; Dawson, p. 64 ; Eylmann, p. 239.
3. Dawson, p. 66 ; Eylmann, p. 241.
4. *Nat. Tr.*, p. 502 ; Dawson, p. 67.

incapabil de a se mai ţine pe picioare, sfîrşeşte prin a se prăbuşi pe pămînt, în mijlocul grupului ; două sau trei femei, rude cu el, îl trag de acolo şi-şi lipesc buzele de rănile deschise, în timp ce el zace în nesimţire la pămînt». Bolnavul nu a murit decît seara tîrziu. Deîndată ce şi-a dat ultima suflare, scena de mai sus a reînceput cu o nouă energie. Numai că, de astă dată, gemetele erau şi mai stridente. Bărbaţii şi femeile, cuprinşi de o adevărată frenezie, alergau, se agitau, rănindu-se cu cuţitele şi bastoanele lor ascuţite ; femeile se loveau unele pe altele, fără ca vreuna dintre ele să încerce să se apere de lovituri. În fine, cam după o oră, se formează o procesiune, la lumina torţelor, de-a lungul cîmpiei, pînă la copacul în ramurile căruia a fost depus trupul[1].

Oricare ar fi violenţa acestor manifestări, ele sînt strict controlate de etichetă. Indivizii care-şi provoacă incizii sîngeroase sînt desemnaţi de uzanţe : ei trebuie să întreţină cu defunctul anumite raporturi de rudenie, bine determinate. Astfel, la warramunga, în cazul observat de Spencer şi Gillen, cei care-şi tăiau coapsele erau bunicul pe linie maternă a defunctului, unchiul său matern, unchiul matern şi fratele soţiei sale[2]. Alţii au îndatorirea de a-şi rade favoriţii şi de a-şi tunde părul, de a-şi unge apoi pielea capului cu pămînt din care se fac pipele. Femeile au obligaţii deosebit de severe. Ele trebuie să-şi taie părul, să-şi ungă tot corpul cu pămînt din care se fac pipele ; în plus, le este impusă respectarea unei tăceri absolute pe toată perioada doliului, care poate dura pînă la doi ani. Ca o consecinţă a acestei interdicţii, nu de puţine ori toate femeile warramunga din tabără sînt condamnate la tăcerea cea mai deplină. Ele se obişnuiesc atît de bine încît, chiar şi după expirarea perioadei de doliu, renunţă de bună voie la limbajul vorbit şi folosesc de preferinţă limbajul prin gesturi, pe care-l mînuiesc de altfel cu o remarcabilă abilitate. Spencer şi Gillen au cunoscut o bătrînă care petrecuse mai mult de douăzeci şi patru de ani fără să scoată o vorbă[3].

Ceremonia pe care am descris-o anticipează o lungă serie de rituri care se succed săptămîni şi luni de-a rîndul. Este reluată în zilele următoare, sub diverse forme. Grupuri de bărbaţi şi femei stau aşezaţi pe jos, plîngînd, lamentîndu-se, îmbrăţişîndu-se în anumite momente. Îmbrăţişările rituale se repetă frecvent pe toată durata doliului. Indivizii simt, pare-se, nevoia de a se apropia şi de a convieţui mai mulţi ; se îndeasă unii în alţii şi se înlănţuie pînă

1. *North. Tr.*, pp. 516-517.
2. *Ibid.*, pp. 520-521. Autorii nu ne spun dacă este vorba de rudele tribale sau de rude de sînge. Prima ipoteză este şi cea mai veridică.
3. *North. Tr.*, pp. 525-526. Interdicţia de a vorbi, care le priveşte mai ales pe femei, deşi constă într-o simplă abstinenţă, pare a fi un rit piacular : este o manieră de a-şi exprima jena. De aceea o şi menţionăm aici. Postul poate şi el, după circumstanţe, constitui un rit piacular sau un rit ascetic. Totul depinde de condiţiile în care are loc şi de scopul urmărit (v. asupra deosebirilor dintre cele două rituri, *infra*, p. 363).

cînd formează o masă informă, dinspre care se aud gemete zgomotoase[1]. Între timp, femeile încep din nou să-şi facă tăieturi în cap şi, pentru a-şi agrava rănile, merg pînă la a utiliza vîrful bastoanelor înroşite în foc[2].

Aceste tipuri de practici se întîlnesc în întreaga Australie. Riturile funerare, adică îngrijirile rituale acordate cadavrului, modul în care este înmormîntat etc., variază de la un trib la altul[3], şi în interiorul aceluiaşi trib variază în funcţie de vîrstă, sex, rangul social al indivizilor[4]. Dar ceremoniile doliului propriu-zis reproduc peste tot aceeaşi temă ; variantele nu diferă decît prin detalii. Peste tot, aceeaşi tăcere întreruptă de gemete[5], aceeaşi obligativitate de tăiere a părului sau a bărbii[6], de ungere a trupului cu pămînt de făcut pipe sau de a se acoperi cu cenuşă, chiar cu excremente[7] ; peste tot, în fine, asistăm la aceeaşi frenezie în a se lovi, a se sfîşia, a se arde. În centrul Victoriei, «cînd intervine un caz de moarte, femeile plîng, se lamentează, îşi sfîşie pielea pe tîmple cu unghiile. Părinţii defunctului se sfîrtecă cu furie, mai ales dacă au pierdut un fiu. Tatăl îşi loveşte capul cu un tamahawk şi scoate gemete amare. Mama, aşezată lîngă foc, îşi arde pieptul şi pîntecele cu un baston înroşit în foc. Uneori aceste arsuri sînt atît de grave încît atrag după sine moartea»[8]. Iată cum se petrec lucrurile în triburile meridionale ale aceluiaşi stat, după relatarea lui Brough Smyth. Odată ce trupul este coborît în şanţ, «văduva începe ceremoniile funebre. Îşi taie părul din partea din faţă a capului şi, atingînd o adevărată stare de frenezie, înşfacă bastoane înroşite în foc şi şi le înfige în piept, braţe, picioare, coapse. Pare a se desfăta în tortúrile la care se supune. Ar fi temerar şi, de altfel, inutil, să încerce cineva să o oprească. Cînd, epuizată, nu mai poate merge, tot mai are puterea de a lovi cu picioarele în cenuşa focului, aruncînd-o în toate direcţiile. Se prăbuşeşte la pămînt, ia cenuşa cu mîinile şi-şi freacă rănile ; apoi îşi zgîrie chipul (singura parte din trup pe care bastoanele trecute prin foc nu o atinseseră). Sîngele se amestecă cu cenuşa care acoperă rănile şi, continuînd să-şi zgîrie faţa, ea scoate strigăte şi se jeluieşte»[9].

---

1. Vom găsi în *North. Tr.*, p. 525, o gravură foarte expresivă reprezentînd ritul.
2. *Ibid.*, p. 522.
3. V. asupra principalelor tipuri de rituri funerare Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 446-508, pentru triburile din sud-est ; Spencer şi Gillen, *North. Tr.*, p. 505 şi *Nat. Tr.*, pp. 497 şi urm., pentru triburile centrale ; Roth, *North. Queensland Ethnog.*, Bull. nr 9, in *Records of the Australian Museum*, VI, nr 5, pp. 365 şi urm. (*Burial Ceremonies and Disposal of the Dead).*
4. V. în special Roth, *loc. cit.*, p. 368 ; Eyre, *Journals of Exped. into Central Australia*, II, pp. 344-345, 347.
5. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 500 ; *North. Tr.*, pp. 507, 508 ; Eylmann, p. 241 ; Langloh Parker, *The Euahlayi*, pp. 83 şi urm. ; Brough Smyth, I, p. 118.
6. Dawson, p. 66 ; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 466 ; Eylmann, pp. 239-240.
7. Brough Smyth, I, p. 113.
8. W. E. Stanbridge, *Trans. Ethnological Society of London*, N. S., vol. I., p. 286.
9. Brough Smyth, I, p. 104.

Descrierea riturilor doliului la kurnai, întreprinsă de Howitt, seamănă întru totul cu precedentele. Odată ce trupul a fost înfăşurat în piei de oposum şi într-un giulgiu din scoarţă de copac, se construieşte o colibă în care se adună rudele. «Acolo, întinse pe pămînt, îşi jeluiesc propria soartă, spunînd, de exemplu : *De ce ne-ai părăsit ?* Din cînd în cînd, durerea lor este sporită de gemetele stridente pe care le scoate una dintre ele : soţia defunctului strigă *soţul meu a murit ;* sau mama, *copilul meu a murit.* Fiecare din membrii asistenţei repetă acelaşi strigăt : doar cuvintele variază după legătura de rudenie care-l leagă de defunct. Se lovesc şi se sfîşie cu pietre ascuţite şi tomahawk-uri pînă ce capetele şi trupurile lor şiroiesc de sînge. Plînsetele şi gemetele continuă toată noaptea»[1].

Tristeţea nu este singurul sentiment care se exprimă în cursul ceremoniilor ; de cele mai multe ori intervine un fel de furie. Rudele simt un fel de nevoie de a răzbuna, printr-un mijloc oarecare, intervenţia morţii. Se reped unii asupra altora şi încearcă să se rănească reciproc. Uneori atacul este real ; alteori simulat[2]. Există chiar şi cazuri cînd se organizează regulat un fel de lupte cu totul speciale. La kaitish, părul defunctului revine de drept ginerelui său. Se consideră că acesta din urmă trebuie să plece, însoţit de un grup de rude şi prieteni, să-l provoace pe unul dintre fraţii săi tribali, adică pe un individ aparţinînd aceleiaşi clase matrimoniale şi care, în această calitate, ar fi putut şi el să o ia în căsătorie pe fiica celui mort. Provocarea nu poate fi refuzată şi cei doi combatanţi îşi produc răni serioase la umeri şi coapse. După încheierea duelului, cel care l-a provocat îi înmînează adversarului său părul pe care-l moştenise provizoriu. Acesta din urmă pleacă, la rîndul său, să provoace şi să se înfrunte cu un alt frate tribal, căruia preţioasa relicvă îi este apoi transmisă, dar tot în mod provizoriu ; ea trece astfel de la unul la altul, circulînd de la un grup la altul[3]. De altfel, în furia cu care fiecare rudă se loveşte, se arde sau se taie, intră deja ceva din chiar sentimentele cu pricina : o durere care atinge un asemenea paroxism nu poate fi lipsită de mînie. Nu se poate să nu fim frapaţi de asemănările dintre aceste practici şi vendetta. Ambele decurg din acelaşi principiu, şi anume că moartea cere vărsare de sînge. Diferenţa constă în aceea că, într-un caz, victimele sînt rude, iar în celălalt nişte străini. Nu ne-am propus să ne ocupăm în mod special de vendetta, care ar interesa mai degrabă studiul instituţiilor juridice ; se cuvenea totuşi să arătăm în ce mod se leagă ea de riturile doliului al cărui sfîrşit îl anunţă[4].

În unele societăţi, doliul se termină printr-o ceremonie a cărei efervescenţă o atinge şi o depăşeşte chiar pe cea care se produce

1. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 459. Vom întîlni scene analoge în Eyre, *op. cit.*, II, p. 255 n. şi p. 347 ; Roth, *loc. cit.*, în special pp. 394, 395 ; Grey, II, pp. 320 şi urm.
2. Brough Smyth, I, p. 104, 112 ; Roth, *loc. cit.*, p. 382.
3. *North. Tr.*, pp. 511-512.
4. Dawson, p. 67 ; Roth, *loc. cit.*, pp. 366-367.

cu ocazia ceremoniilor inaugurale. La arunta, acest rit de încheiere este numit *Urpmilchima* . Spencer şi Gillen au asistat la două asemenea rituri. Unul era celebrat în cinstea unui bărbat, celălalt, în onoarea unei femei. Iată descrierea celui din urmă[1].

Se începe prin fabricarea unor ornamente cu totul speciale, pe care bărbaţii le numesc *Chimurilia,* iar femeile, *Aramurilia.* Cu un fel de răşină, se fixează mici oase de animale, culese şi păstrate din vreme, pe bucle din părul rudelor de sex feminin ale defunctei. Aceste pandantive sînt prinse pe una din acele bentiţe pe care femeile le poartă în mod obişnuit în jurul capului, adăugîndu-li-se pene de cacadu alb şi de papagal. Odată încheiate aceste pregătiri, femeile se adună în tabără. Îşi pictează trupurile cu diverse culori, în conformitate cu gradul de rudenie cu defuncta. După ce au stat îmbrăţişate vreo zece minute, scoţînd un geamăt neîntrerupt, se îndreaptă către mormînt. La o anume distanţă, se întîlnesc cu un frate de sînge al defunctei, însoţit de cîţiva dintre fraţii săi tribali. Toată lumea se aşează pe jos şi lamentaţiile reîncep. Un *pitchi* [2] care conţine Chimurilia este atunci înfăţişat fratelui mai mare, care-l strînge pe pîntece ; se spune că este o cale de a calma durerea. Un Chimurilia este scos şi mama defunctei şi-l aşează pentru cîteva clipe pe cap ; apoi, este reaşezat în *pitchi*, şi ceilalţi bărbaţi le strîng, la rîndul lor, la piept. În fine, fratele aşează Chimurilia pe capul celor două surori mai mari şi se reia înaintarea către mormînt. Pe drum, mama se aruncă în mai multe rînduri la pămînt, încercînd să-şi facă tăieturi la cap cu un baston ascuţit. De fiecare dată, celelalte femei o ridică şi par preocupate să o împiedice să-şi facă vreun rău. Odată ajunsă la mormînt, se aruncă pe movila funerară, străduindu-se să o distrugă cu mîinile, în vreme ce celelalte femei dansează literalmente pe trupul ei. Mamele tribale şi mătuşile (surorile tatălui defunctei) îi urmează exemplul ; se aruncă şi ele la pămînt, se lovesc, se sfîşie reciproc ; trupurile lor sfîrşesc prin a şiroi de sînge. După o vreme, sînt trase deoparte. Surorile mai mari fac atunci în pămîntul mormîntului o adîncitură, unde depun Chimurilia, după ce au fost făcute bucăţi. Din nou, mamele tribale se aruncă la pămînt şi-şi fac tăieturi în cap unele altora. În acel moment, «plînsetele şi gemetele femeilor din jur păreau a le împinge la un stadiu culminant al excitaţiei. Sîngele şiroind pe trupul lor uns cu amestecul de pămînt pentru pipe le făcea să semene cu nişte spectre. În cele din urmă, pe mormînt nu mai rămîne decît bătrîna mamă, zăcînd complet epuizată şi gemînd slab». Atunci celelalte o ridică, o curăţă de pămîntul de pipă cu care este acoperită ; astfel se încheie ceremonia de doliu[3].

---

1. *Nat. Tr.*, pp. 508-510.
2. Mic vas din lemn, despre a fost deja vorba, v. *supra,* p. 326.
3. *Nat. Tr.*, pp. 508-510. Celălalt rit final la care au asistat Spencer şi Gillen este descris la pp. 503-508 din aceeaşi lucrare. El nu diferă în mod esenţial de cel pe care tocmai l-am analizat.

La warramunga, ritul final prezintă unele caracteristici destul de particulare. Vărsările de sînge nu par a ocupa vreun loc ; efervescenţa colectivă se traduce însă într-o altă manieră.

La acest popor, obiceiul cere ca trupul, înainte de a fi definitiv înmormîntat, să fie expus pe un fel de platformă aşezată pe ramurile unui copac ; este lăsat să se descompună, pînă ce nu mai rămîn decît oasele. Atunci sînt strînse şi, cu excepţia unui humerus, sînt depuse în interiorul unui muşuroi. Humerusul este introdus într-o teacă de scoarţă, împodobită în diverse feluri. Teaca este adusă în tabără în mijlocul ţipetelor şi gemetelor femeilor. Pe parcursul zilelor următoare, este celebrată o serie de ceremonii totemice privitoare la totemul defunctului şi la istoria mitică a strămoşilor din care a descins clanul. Cînd toate aceste ceremonii s-au terminat, se procedează la ritul de încheiere.

Pe terenul ceremonial se sapă un şanţ, adînc de un picior şi lung de cincisprezece. În prealabil, se executase pe pămînt, la o oarecare distanţă, un desen totemic reprezentînd totemul defunctului precum şi cîteva din locurile unde a sălăşluit strămoşul. Lîngă desen se sapă un mic şanţ. Zece bărbaţi împodobiţi înaintează atunci în şir şi, cu mîinile încrucişate la ceafă, cu picioarele depărtate, stau pe buza şanţului. La un semnal, femeile aleargă din tabără în cea mai adîncă tăcere ; odată ajunse în apropiere, se aşează în şir indian, ultima dintre ele ţinînd în mîini teaca cu humerusul. Apoi, se aruncă toate la pămînt şi, înaintînd pe mîini şi genunchi, trec, de-a lungul tranşeei, printre picioarele desfăcute ale bărbaţilor. Scena denotă o intensă stare de excitaţie sexuală. Imediat ce a trecut şi ultima femeie, i se ia teaca, care este înmînată unui bătrîn din apropierea şanţului ; acesta sparge osul cu o lovitură scurtă, iar fărîmele sînt îngropate deîndată. În tot acest timp, femeile rămîn deoparte, stînd cu spatele la scena care le este interzisă privirilor. Cînd aud însă zgomotul securii, o iau la fugă, ţipînd şi gemînd. Ritul este îndeplinit ; doliul s-a încheiat[1].

II

Aceste rituri decurg dintr-un tip foarte diferit de precedentele. Ceea ce nu înseamnă că între unele şi celelalte nu există asemănări importante care trebuie relevate ; dar diferenţele sînt poate mai evidente. În locul dansurilor vesele, al cîntecelor, reprezentărilor dramatice care distrează şi destind spiritele, întreaga scenă este ocupată de plînsete, gemete, într-un cuvînt, de manifestările cele mai variate de tristeţe angoasată şi de un fel de milă reciprocă. Fără îndoială, şi în timpul Intichiumei au loc vărsări de sînge ; dar este vorba de jertfe făcute dintr-un elan de entuziasm pios. Deşi

1. *North. Tr.*, pp. 531-540.

gesturile sînt asemănătoare, sentimentele exprimate sînt diferite, chiar opuse. La fel, riturile ascetice implică nenumărate privaţiuni, abstinenţe, mutilări, dar care trebuie suportate cu o fermitate impasibilă şi cu un soi de seninătate. Dincoace, din contra, starea de prostraţie, ţipetele, plînsetele reprezintă regula. Ascetul se torturează pentru a demonstra, sieşi şi semenilor, că este deasupra suferinţei. În doliu, îţi faci rău pentru a dovedi că suferi. În toate aceste semne se recunosc trăsăturile caracteristice ale riturilor piaculare.

Cum se explică ele prin urmare ?

Un prim fapt este constant : anume că doliul nu constituie expresia spontană a unor emoţii individuale[1]. Dacă rudele plîng, se lamentează, se lovesc nu o fac pentru că se simt personal afectate de moartea aproapelui. Fără îndoială, este posibil, în unele cazuri, ca durerea exprimată să fie sinceră[2]. În general însă, nu există nici un raport între sentimentele resimţite şi gesturile executate de actorii ritului[3]. Dacă, în chiar momentul cînd cei par copleşiţi de durere, li se adresează cuvîntul pentru a-i întreţine despre lucruri obişnuite, se întîmplă adesea să-şi schimbe deîndată expresia şi tonul, căpătînd un aer surîzător, şi încep să vorbească cît se poate de veseli[4]. Doliul nu reprezintă o manifestare naturală a sensibilităţii afectate, rănite de o pierdere crudă ; este o îndatorire impusă de grup. Lamentările nu sînt provocate numai de tristeţe, ci şi pentru că ele constituie o îndatorire. Avem de-a face cu o atitudine rituală ce trebuie adoptată din respect pentru uzanţe, dar care este, într-o largă măsură, independentă de starea afectivă a indivizilor. Obligaţia este, de altminteri, sancţionată prin pedepse fie mitice, fie sociale. De exemplu, se crede că atunci cînd o rudă nu poartă doliul cum se cuvine, sufletul defunctului o urmăreşte şi o ucide[5]. În alte cazuri, societatea nu lasă pedepsirea neglijenţelor în seama forţelor religioase ; ea intervine direct pentru a reprima greşelile rituale. Dacă un ginere nu-şi îndeplineşte îndatoririle funerare cuvenite socrului său, dacă nu-şi face inciziile prescrise, socrii săi tribali îi iau soţia pentru a o da altuia[6]. De aceea, pentru a se respecta uzanţele, lacrimile trebuie să curgă fie chiar şi prin mijloace artificiale[7].

De unde provine această obligaţie ?

Etnografii şi sociologii s-au mulţumit în general cu răspunsul pe care indigenii înşişi îl dau acestei întrebări. Se spune că defunctul

1. Contrar a ceea ce susţine Jevons, *Introd. to the History of Relig.*, pp. 46 şi urm.
2. Este ceea ce-l determină pe Dawson să susţină că doliul este respectat cu sinceritate (p. 66). Dar Eylmann ne asigură că nu a întîlnit nici un singur caz în care rănile să fi fost provocate dintr-o durere neprefăcută (*op. cit.*, p. 113).
3. *Nat. Tr.*, p. 510.
4. Eylmann, pp. 238-239.
5. *North. Tr.*, p. 507 ; *Nat. Tr.*, p. 498.
6. *Nat. Tr.*, p. 500 ; Eylmann, p. 227.
7. Brough Smyth, I, p. 114.

vrea să fie plîns, că refuzîndu-i-se tributul regretelor la care are dreptul, este ofensat, şi că singura cale de a-i preîntîmpina furia este respectarea dorinţelor sale[1].

Dar o asemenea explicaţie mitologică nu face decît să modifice termenii problemei, fără a o rezolva ; căci mai trebuie să aflăm de ce defunctul reclamă imperativ doliul. Se va spune că dorinţa de a fi plîns şi regretat se află în natura omului. Dar dacă explicăm prin acest sentiment aparatul complex de rituri care constituie doliul, înseamnă să punem pe seama australianului exigenţe afective pe care nici măcar omul civilizat nu le manifestă. Să admitem – ceea ce nu este evident *a priori* – că ideea de a nu fi uitat prea repede îi este în chip natural plăcută celui care se gîndeşte la viitor. Ar mai trebui să stabilim că a ocupat atît de mult loc în inimile celor vii, încît a atribui defuncţilor o mentalitate care să decurgă aproape în întregime dintr-o asemenea preocupare să pară logică. Pare mai ales greu de crezut ca un asemenea sentiment să-i fi putut obseda şi pasiona într-o aşa măsură pe aceşti oameni, care nu sînt deloc obişnuiţi să gîndească dincolo de clipa prezentă. Nu numai că dorinţa de a supravieţui în memoria celor rămaşi în viaţă nu pare a constitui originea doliului, dar ne putem chiar întreba dacă nu cumva doliul însuşi, odată instituit, a trezit ideea şi atracţia regretelor postume.

Interpretarea clasică pare şi mai greu de susţinut dacă luăm în consideraţie elementele constitutive ale doliului primitiv. Nu este alcătuit doar din regretele pioase pentru cel dispărut, ci şi din abstinenţe drastice şi sacrificii cumplite. Ritul nu pretinde numai ca gîndurile să se concentreze cu melancolie la defunct, ci şi îndurarea loviturilor, rănilor, vătămărilor, arsurilor. Am văzut chiar că cei care poartă doliul se supun torturilor cu atîta osîrdie încît, uneori, nu supravieţuiesc rănilor. Ce raţiuni ar putea avea oare defunctul de a le impune suplicii ? O asemenea cruzime denotă din partea sa altceva decît dorinţa de a nu fi uitat. Pentru a afla plăcere la vederea suferinţei celor apropiaţi, trebuie să-i urască, să fie avid de sîngele lor. O asemenea ferocitate poate părea, fără îndoială, naturală celor care consideră că orice spirit este în mod necesar o putere răufăcătoare şi temută. Dar ştim că există spirite de tot felul ; cum se face că spiritul mortului este în mod necesar un spirit rău ? Atîta vreme cît omul este în viaţă, îşi iubeşte părinţii, între ei au loc schimburi de servicii. Nu este oare ciudat că sufletul său, imediat ce se eliberează de trup, se despoaie deîndată de vechile sentimente pentru a deveni un geniu rău şi torţionar ? Şi totuşi regula generală spune că defunctul continuă personalitatea celui viu, că are acelaşi caracter, aceleaşi antipatii şi afecţiuni. Metamorfoza nu este deci de la sine înţeleasă. Este adevărat că indigenii o admit implicit, cînd explică ritul prin exigenţele mortului ; dar este important să aflăm de unde

1. *Nat. Tr.*, p. 510.

le-a venit această concepţie. Nu numai că nu poate fi considerată ca un truism, dar ea este tot atît de obscură ca şi ritul însuşi şi, prin urmare, nu-l poate explica.

În fine, dacă am găsi raţiunile surprinzătoarei transformări, ar mai rămîne de explicat de ce nu este decît temporară. Căci ea nu durează dincolo de doliu ; odată ce riturile au fost împlinite, defunctul redevine ceea ce era în timpul vieţii, adică o rudă afectuoasă şi devotată. El pune în serviciul alor săi noile puteri dobîndite în virtutea noii sale condiţii[1]. De acum încolo, toţi văd în el un geniu bun, totdeauna gata să-i sprijine pe cei pe care îi chinuise odinioară. Cum se explică toate aceste schimbări succesive ? Dacă sentimentele răuvoitoare atribuite sufletului provin doar din aceea că nu mai este în viaţă, ele ar trebui să rămînă invariabile, iar dacă doliul derivă din ele, ar trebui să fie nesfîrşit.

Explicaţiile mitice exprimă ideea pe care indigenul şi-o face despre rit, nu însă şi ritul. Putem deci să le trecem cu vederea pentru a rămîne faţă în faţă cu realitatea pe care o traduc, desfigurînd-o. Dacă doliul se deosebeşte de celelalte forme ale cultului pozitiv, există şi un aspect prin care li se aseamănă : şi el este alcătuit din ceremonii colective care determină o stare de efervescenţă a participanţilor. Sentimentele surescitate sînt diferite ; dar surescitarea este aceeaşi. Se poate prin urmare presupune că explicaţia riturilor vesele este susceptibilă de a se aplica riturilor triste, cu condiţia ca şi termenii să fie transpuşi dintr-o situaţie în cealaltă.

Cînd un individ moare, grupul familial căruia îi aparţine se simte împuţinat şi, pentru a reacţiona contra acestei situaţii, el se reuneşte. O nenorocire comună are aceleaşi efecte ca şi apropierea unui eveniment fericit : intensifică sentimentele colective care, prin urmare, îi fac pe indivizi să se caute şi să se apropie. Am văzut chiar că respectiva nevoie de concentrare se afirmă uneori cu o energie deosebită : indivizii se îmbrăţişează, se înlănţuie, se strîng cît mai aproape cu putinţă unii de alţii. Dar starea afectivă în care se află grupul în acele momente reflectă circumstanţele pe care le traversează. Nu numai că rudele apropiate, cel mai direct afectate, aduc adunării durerea lor personală, dar societatea exercită asupra membrilor săi o presiune morală pentru ca ei să-şi armonizeze sentimentele cu situaţia. Dacă ei ar rămîne indiferenţi la lovitura care o afectează diminuînd-o, ar echivala cu o recunoaştere a faptului că ea nu ocupă în inimile lor locul la care are dreptul, cu o negare a ei înseşi. O familie care tolerează ca unul dintre ai săi să moară fără a fi plîns dovedeşte că este lipsită de unitate morală şi de coeziune : ea abdică, renunţă la a mai fi. La rîndul său, individul, dacă este ferm ataşat de societatea din care face parte,

1. Găsim mai multe exemple ale acestei credinţe în Howitt, *Nat. Tr.*, p. 435. Cf. Strehlow, I, pp. 15-16 şi II, p. 7.

consideră că are datoria morală de a participa la tristeţile şi bucuriile ei ; dacă ele nu l-ar interesa, ar însemna că rupe legăturile care-l unesc de colectivitate ; ar însemna că renunţă la a o dori ; şi deci s-ar contrazice. Dacă creştinul, în timpul sărbătorilor comemorative ale Patimilor, sau evreul, în ziua aniversară a căderii Ierusalimului, postesc şi se mortifică, nu o fac pentru a da curs liber unei tristeţi spontane. În asemenea circumstanţe, starea interioară a credinciosului nu este în acord cu abstinenţele aspre la care se supune. Este trist pentru că se străduie să fie trist, şi o face pentru a-şi afirma credinţa. Atitudinea australianului în timpul doliului se explică în acelaşi mod. Dacă plînge, geme, nu o face pur şi simplu pentru a traduce o durere individuală ; ci pentru a îndeplini o îndatorire pe care societatea nu uită să i-o reamintească la nevoie.

Se ştie, pe de altă parte, că sentimentele umane se intensifică în colectivitate. Tristeţea, ca şi bucuria, se exaltă, se amplifică, reflectîndu-se dintr-o conştiinţă în alta şi, prin urmare, se exteriorizează sub forma unor mişcări exuberante şi violente. Nu mai este agitaţia veselă pe care o observam cîndva, ci ţipete, urlete de durere. Fiecare este antrenat de ceilalţi ; se produce un fel de panică a tristeţii. Cînd durerea atinge un asemenea grad de intensitate, se amestecă cu un fel de furie şi de exasperare. Apare nevoia de a sparge, de a distruge ceva. Fiecare se întoarce împotriva lui însuşi sau a celorlalţi. Oamenii se lovesc, se rănesc, se ard sau se aruncă asupra celuilalt pentru a-l lovi, răni, arde. Astfel s-a constituit obiceiul de a se deda, în timpul doliului, la adevărate orgii de tortură. Ni se pare că nici vendetta sau vînătoarea de capete nu au o altă origine. Dacă orice deces este atribuit vreunei vrăjitorii magice şi dacă, din acest motiv, se crede că defunctul trebuie răzbunat, înseamnă că apare nevoia de a găsi cu orice preţ o victimă, asupra căreia să se poată descărca durerea şi mînia colective. Victima va fi în mod natural căutată în exterior, căci străinul constituie un subiect *minoris resistentiae* ; cum el nu este apărat de sentimentele de simpatie pe care le provoacă o rudă sau un vecin, nimic nu respinge şi nu neutralizează sentimentele rele şi destructive trezite de moarte. Din acelaşi motiv, fără îndoială, femeia, mai mult decît bărbatul, serveşte drept obiect pasiv al riturilor celor mai crude ale doliului ; pentru că are o mai mică valoare socială, ea este mai direct desemnată pentru rolul de ţap ispăşitor.

Această explicaţie a doliului face total abstracţie de noţiunea de suflet sau de spirit. Singurele forţe cu adevărat în joc sînt de natură cu totul impersonală : este vorba de emoţiile pe care le provoacă în grup moartea unuia dintre membrii săi. Dar omul primitiv ignoră mecanismul psihic din care rezultă toate aceste practici. Iar cînd încearcă să-l descifreze, este obligat să formuleze o cu totul altă explicaţie. Ştie doar că este obligat să se mortifice dureros. Cum orice obligaţie trezeşte ideea unei voinţe care obligă, caută în jurul

său de unde poate proveni constrîngerea pe care o suportă. Or, există o putere morală, a cărei realitate i se pare evidentă şi care pare potrivită pentru acest rol : sufletul eliberat prin moarte. Cine se poate interesa mai mult decît el de efectele pe care propria moarte le are asupra celor rămaşi în viaţă ? Astfel ia naştere credinţa că, dacă aceştia din urmă se supun unui tratament contra naturii, o fac pentru a se conforma exigenţelor sale. În acest mod trebuie să fi intervenit ulterior ideea de suflet, în mitologia doliului. Pe de altă parte, cum, în această calitate, i se atribuie exigenţe inumane, trebuie să presupunem că, părăsind trupul pe care-l însufleţea, a înlăturat orice sentiment omenesc. Astfel se explică metamorfoza care face din ruda de ieri un duşman temut. Această transformare nu se află la originea doliului ; este mai curînd o consecinţă a sa. Ea traduce schimbarea care a intervenit în starea afectivă a grupului : defunctul nu este plîns pentru că este temut ; este temut pentru că este plîns.

Dar această schimbare în starea afectivă nu poate fi decît temporară ; căci ceremoniile doliului rezultă din ea şi, în acelaşi timp, îi pun capăt. Ele neutralizează puţin cîte puţin înseşi cauzele care i-au dat naştere. La originea doliului, se află senzaţia de împuţinare pe care o încearcă grupul cînd îşi pierde unul dintre membri. Dar chiar această impresie are drept efect apropierea dintre indivizi, strîngînd legăturile dintre ei, asociindu-i într-o aceeaşi stare sufletească şi, din toate acestea, se degajă o senzaţie de reconfortare care compensează micşorarea iniţială. Din moment ce se plînge în comun, înseamnă că ei ţin în continuare unii la alţii şi colectivitatea, în ciuda loviturii primite, nu este afectată. Fără îndoială, nu se pun astfel în comun decît emoţiile triste, dar comuniunea în tristeţe rămîne comuniune, şi orice comuniune a conştiinţelor, sub orice formă s-ar produce, regenerează vitalitatea socială. Violenţa ieşită din comun a manifestărilor prin care se exprimă în mod necesar şi obligatoriu durerea comună atestă că societatea este, în chiar acel moment, mai vie şi mai capabilă de acţiune ca oricînd. De fapt, cînd sentimentul social este ofensat în chip dureros, el reacţionează cu şi mai multă putere decît de obicei : nu ţii niciodată la propria familie atît de mult ca atunci cînd este pusă la încercare. Acest surplus de energie înlătură efectele descumpănirii iniţiale, şi astfel se risipeşte senzaţia de frig care însoţeşte moartea peste tot. Grupul simte că, treptat, forţele sale renasc : reîncepe să spere şi să trăiască. Se iese astfel din doliu şi aceasta se întîmplă datorită doliului însuşi. Dar, din moment ce ideea despre suflet reflectă starea morală a societăţii, ea trebuie să se schimbe cînd se schimbă starea. Cînd toţi erau cuprinşi de o stare de depresiune şi de angoasă, îşi reprezentau sufletul sub trăsăturile unei fiinţe răufăcătoare, preocupată să-i persecute pe oameni. Acum că ei se simt din nou încrezători şi în siguranţă, trebuie să admită că ea a revenit la starea dintîi şi la sentimentele iniţiale de tandreţe şi de

solidaritate. Astfel se poate explica maniera foarte diferită în care este concepută în diversele momente ale existenţei sale[1].

Nu numai că riturile doliului determină unele din caracteristicile secundare ale sufletului, dar ele nu sînt, poate, străine de ideea că acesta supravieţuieşte trupului. Pentru a putea înţelege practicile cărora li se supune la moartea unei rude, omul este obligat să creadă că ele nu-i sînt indiferente defunctului. Vărsările de sînge atît de mult practicate în timpul doliului reprezintă adevărate sacrificii oferite defunctului[2]. Înseamnă deci că ceva îi supravieţuieşte defunctului ; şi cum nu este vorba de trup, care este în mod manifest nemişcat şi se descompune, nu poate fi vorba decît despre suflet. Fără îndoială, este imposibil să afirmăm cu exactitate în ce măsură asemenea consideraţii se reflectă în geneza ideii de supravieţuire. Dar se poate admite că influenţa cultului s-a manifestat în acest caz ca şi în celelalte. Riturile sînt mai lesne de explicat cînd ne imaginăm că se adresează unor fiinţe personale : oamenii au fost deci determinaţi să extindă influenţa personalităţilor mitice în viaţa religioasă. Pentru a putea motiva doliul, au prelungit existenţa sufletului dincolo de mormînt. Este încă un exemplu al modului în care riturile reacţionează asupra credinţelor.

III

Dar moartea nu este singurul eveniment care poate tulbura o comunitate. Oamenii au multe alte ocazii de a se întrista sau a se îngrozi şi, în consecinţă, putem anticipa că pînă şi australienii cunosc şi practică alte rituri piaculare în afara doliului. Este, totuşi, semnificativ că nu găsim în povestirile observatorilor decît un mic număr de asemenea exemple.

Un prim rit de acest tip seamănă îndeaproape cu cele pe care le-am studiat. Ne amintim că, la arunta, fiecare grup local atribuie virtuţi excepţional de importante colecţiei sale de churinga : este o garanţie colectivă, de a cărei soartă se consideră că se leagă însuşi destinul colectivităţii. De aceea, cînd duşmanii sau albii reuşesc să-şi însuşească una din aceste comori religioase, pierderea este considerată ca o calamitate publică. Nenorocirea este ocazia unui

1. Unii se vor întreba poate de ce sînt necesare ceremonii repetate pentru a se obţine calmul ce urmează doliului. În primul rînd, funeraliile sînt adesea foarte lungi ; ele implică operaţiuni multiple care se întind de-a lungul multor luni. Ele prelungesc şi întreţin astfel tulburarea morală cauzată de moarte (Cf. Hertz, *La Représentation collective de la mort*, in *Année Sociol.*, X, pp. 48 şi urm.). În general vorbind, moartea este o schimbare gravă de stare care determină în interiorul grupului consecinţe ample şi durabile. Trebuie timp pentru a-i neutraliza efectele.
2. Într-un caz povestit de Grey, după o observaţie a lui Bussel, ritul este asemănător sacrificiului : sîngele este răspîndit chiar pe trupul defunctului (Grey, II, p. 330). În alte cazuri, are loc un fel de ofrandă a bărbii : persoanele îndoliate îşi taie o parte din barbă şi o aruncă pe cadavru (*Ibid.*, p. 335).

rit care are toate caracteristicile doliului : trupurile sînt unse cu pămînt pentru făcut pipele albe şi toată lumea rămîne în tabără timp de două săptămîni pentru a plînge şi a se lamenta[1]. Iată o nouă dovadă că doliul este determinat nu de maniera în care este conceput sufletul defunctului, ci de cauze impersonale, de starea morală a grupului. Într-adevăr, avem de-a face cu un rit nediferenţiat, prin structura sa, de doliul propriu-zis şi care, totuşi, este independent de orice noţiune de spirit sau de demon răufăcător[2].

O altă circumstanţă care constituie o ocazie pentru ceremonii de aceeaşi natură este starea de disperare în care se cufundă societatea în urma recoltelor insuficiente. «Indigenii care locuiesc în împrejurimile lacului Eyre, arată Eylmann, caută să evite insuficienţa resurselor alimentare cu ajutorul unor ceremonii secrete. Mai multe practici rituale pe care le observăm în această regiune se deosebesc însă de cele despre care a fost vorba anterior : se caută să se acţioneze asupra puterilor religioase sau asupra forţelor naturii nu prin dansuri simbolice, sau prin mişcări mimetice, şi nici prin podoabe strălucitoare, ci prin intermediul suferinţelor pe care indivizii şi le impun lor înşile. În teritoriile din Nord, se recurge şi la torturi, precum posturile prelungite, veghea, dansul pînă la epuizarea dansatorilor, durerile fizice de tot felul, care sînt menite a domoli puterile neprielnice oamenilor»[3]. Supliciile la care se supun indigenii în acest scop îi lasă uneori într-o asemenea stare de oboseală încît sînt incapabili, zile de-a rîndul, să mai plece la vînătoare[4].

Se recurge la asemenea practici mai ales pentru a lupta împotriva secetei. Lipsa de apă atrage după sine o foamete generală. Pentru a remedia răul, se recurge la mijloace violente. Unul dintre cele mai folosite este extracţia unui dinte. La kaitish, de exemplu, i se smulge unui individ un incisiv, care este atîrnat într-un copac[5]. La dieri, ideea de ploaie este strîns asociată de inciziile sîngeroase practicate în pielea toracelui şi a braţelor[6]. La acelaşi popor, cînd seceta este foarte mare, marele consiliu se reuneşte şi convoacă întregul trib. Este un adevărat eveniment tribal. Femeile sînt trimise în toate direcţiile pentru a-i avertiza pe oameni să se adune într-un loc şi la un moment bine determinate. Odată ce s-au adunat încep să geamă, ţipă cu voci stridente explicînd starea mizerabilă a regiunii şi cer de la *Mura-mura* (strămoşii mitici) să le confere puterea de a face să cadă o ploaie abundentă[7]. În cazurile, de altfel foarte rare, cînd

1. *Nat. Tr.*, pp. 135-136.
2. Fără îndoială, fiecare churinga este considerat a întreţine legături cu un strămoş. Doliul churingilor pierdute nu este însă respectat pentru a domoli spiritele strămoşilor. Am arătat deja (p. 119) că ideea de strămoş nu a intervenit decît în mod secundar şi ulterior în noţiunea de churinga.
3. *Op. cit.*, p. 207 ; cf. p. 116.
4. Eylmann, p. 208.
5. *Ibid.*, p. 211.
6. Howitt, *The Dieri*, in *J.A.I.*, XX (1891), p. 93.
7. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 394.

s-a produs un exces de umiditate, are loc o ceremonie analogă pentru a opri ploaia. Bătrînii cad atunci într-o adevărată stare de frenezie[1], iar strigătele mulţimii sînt greu de suportat[2].

Spencer şi Gillen ne descriu, sub numele de Intichiuma, o ceremonie care ar putea foarte bine să aibe acelaşi obiect şi aceeaşi origine ca şi precedentele : o tortură fizică este folosită pentru a determina specia animală să se înmulţească. La urabunna, există un clan care are drept totem un fel de şarpe numit *wadnungadni*. Iată cum procedează şeful clanului pentru a împiedica rărirea acestui animal. După ce s-a împodobit, îngenunchiază pe pămînt, cu braţele întinse în toată lungimea lor. Un participant ciupeşte între degete pielea braţului drept, iar operatorul înfige, prin pliul astfel format, un os ascuţit, lung de cinci degete. Acelaşi tratament se aplică şi braţului stîng. Această auto-mutilare este considerată a produce rezultatul dorit[3]. La dieri, se utilizează un rit analog pentru a determina găinile sălbatice să ouă : operatorii îşi străpung scrotul[4]. La alte triburi din jurul lacului Eyre, se străpunge urechea pentru a determina ignamele să se reproducă[5].

Dar foametea totală sau parţială nu este singurul flagel care se poate abate asupra unui trib. Alte evenimente se produc, mai mult sau mai puţin periodic, care ameninţă sau par a ameninţa existenţa colectivă. Este cazul, de pildă, al aurorei australe. Kurnai cred că este un foc aprins în cer de marele zeu Mungan-ngaua ; de aceea, cînd îl văd, le este teamă ca incendiul să nu se întindă pe pămînt, devorîndu-l. În tabără se produce o mare tulburare. Se agită o mînă uscată de mort, căreia kurnai îi atribuie virtuţi variate, şi se strigă : «Trimite-l înapoi ; nu ne lăsa să ardem». În acelaşi timp, au loc, la ordinul bătrînilor, schimburi de femei, ceea ce constituie totdeauna indiciul unei mari excitaţii[6]. Aceleaşi licenţe sexuale au loc la wiimbaio ori de cîte ori un flagel pare iminent, în special în vremuri de epidemie[7].

Sub influenţa unor asemenea idei, mutilările sau vărsările de sînge sînt uneori considerate ca un mijloc eficace pentru a vindeca bolile. La dieri, cînd un copil suferă un accident, rudele sale îşi aplică lovituri în cap cu un baston sau cu un bumerang, pînă ce sîngele şiroieşte pe chipurile lor. Se crede că, prin acest procedeu, boala este îndepărtată de copil[8]. În alte părţi, lumea îşi imaginează

1. Howitt, *Nat. Tr.,* p. 396.
2. Comunicare a lui Gason, in *J. A. I.*, XXIV, (1895), p. 175.
3. *North. Tr.*, p. 286.
4. Gason, *The Dieyerie Tribe*, in Curr, II, p. 68.
5. Gason, *Ibid.* Eylmann, p. 208.
6. Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 277 şi 430.
7. *Ibid.*, p. 195.
8. Gason, *The Dieyerie Tribe*, in Curr, II, p. 69. Acelaşi procedeu este folosit pentru a ispăşi un act ridicol. Cînd o persoană, din neîndemînare sau altminteri, a provocat rîsul asistenţei, ea cere să fie lovită în cap pînă ce curge sîngele. În acel moment, se consideră că lucrurile au intrat în normal, iar persoana de care lumea îşi bătuse joc participă ea însăşi la veselia celor din jurul său (*Ibid.*, p. 70).

că obţine acelaşi rezultat prin intermediul unei ceremonii totemice suplimentare[1]. Putem stabili o paralelă între aceste fapte şi exemplul, citat mai sus, al unei ceremonii special celebrate pentru a evita efectele unei greşeli rituale[2]. Fără îndoială, în cele două cazuri din urmă, nu au loc nici răniri, nici loviri, şi nici suferinţe fizice de vreun fel oarecare ritul nu se deosebeşte totuşi prin natura sa de precedentele : este vorba tot de a îndepărta răul sau de a ispăşi o greşeală prin intermediul unei prestaţii rituale ieşite din comun.

Acetea sînt, înafara doliului, singurele cazuri de rituri piaculare pe care am reuşit să le relevăm în Australia. Este nu mai puţin adevărat că unele trebuie să ne fi scăpat şi putem presupune şi că altele nu au fost înregistrate de observatori. Totuşi, dacă singurele descoperite pînă în prezent sînt în număr redus, înseamnă că ele nu ocupă un loc important în interiorul cultului. Se poate vedea cît de puţin lipseşte ca religiile primitive să devină fiicele angoasei şi ale spaimei, din moment ce riturile care traduc emoţiile dureroase sînt relativ rare. Lucru explicabil fără îndoială prin aceea că, dacă australianul duce o existenţă mizeră comparativ cu cea a popoarelor mai civilizate, în schimb, el cere de la viaţă atît de puţin, încît este lesne de mulţumit. Tot ce-şi doreşte este ca natura să-şi urmeze cursul natural, anotimpurile să se succeadă regulat, ploaia să cadă la timpul cuvenit, în abundenţă şi fără excese ; or, marile perturbaţii în ordinea cosmică sînt totdeauna excepţionale. De aceea s-a şi remarcat că majoritatea riturilor piaculare regulate, precum cele reproduse mai sus, au fost observate la triburile centrale, unde seceta este frecventă şi determină adevărate dezastre. Este nu mai puţin surprinzător că riturile piaculare destinate în special ispăşirii păcatului par a lipsi cu desăvîrşire. Totuşi, ca tot omul, australianul nu se poate să nu comită greşeli rituale, pe care are tot interesul să le răscumpere ; ne putem deci întreba dacă tăcerea textelor asupra acestui punct nu poate fi pusă pe seama insuficienţei observaţiilor.

Oricît de puţin numeroase ar fi însă faptele pe care am reuşit să le culegem, ele nu sînt mai puţin instructive. Cînd studiem riturile piaculare în religiile mai avansate, unde forţele religioase sînt individualizate, ele par a fi strîns solidare cu concepţiile antropomorfice. Dacă credinciosul îşi impune privaţiuni, se supune la maltratări, o face pentru a dezarma reaua voinţă atribuită unor fiinţe sacre de care crede că depinde. Pentru a le îmblînzi ura sau mînia, vine în întîmpinarea pretenţiilor lor ; se loveşte singur pentru a nu fi lovit de ele. Se pare deci că practicile cu pricina nu au putut lua naştere decît din clipa în care zeii şi spiritele au fost concepuţi ca fiinţe morale, în stare de pasiuni analoge celor ale oamenilor. Din acest motiv, Robertson Smith s-a crezut îndreptăţit să situeze la o dată relativ recentă sacrificiile expiatorii, precum şi jertfele sacrificiale.

1. Eylmann, pp. 212 şi 447.
2. V. *supra*, p. 353.

După el, vărsările de sînge caracteristice pentru aceste rituri ar fi fost inițial simple procedee de comuniune : omul și-ar fi răspîndit sîngele pe altar pentru a strînge legăturile care-l uneau de zeul său. Ritul nu ar fi căpătat un caracter piacular și penal decît atunci cînd semnificația sa primară a fost dată uitării și cînd o nouă imagine despre ființele sacre a permis să i se atribuie o altă funcție[1].

Însă, din moment ce întîlnim deja rituri piaculare în societățile australiene, este cu neputință să le atribuim o origine atît de tîrzie. De altfel, toate riturile observate, cu excepția unuia[2], sînt independente de orice concepție antropomorfică : ele nu recurg nici la zei, nici la spirite. Abstinențele și vărsările de sînge pun capăt calamităților și vindecă bolnavii nemijlocit, prin ele însele. Între rit și efectele pe care se consideră că le produce nu se inserează acțiunea nici unei ființe spirituale. Personalitățile mitice nu au intervenit, prin urmare, decît ulterior. Odată ce mecanismul ritual s-a constituit, ele și-au asumat rolul de a ușura reprezentarea sa la nivelul inteligenței ; dar ele nu reprezintă condiții ale existenței sale. Ritul s-a constituit din alte motive ; eficacitatea sa se datorează unei alte cauze.

Acționează prin forțele colective pe care le pune în acțiune. O nenorocire pare ea iminentă și amenință colectivitatea ? Aceasta se adună, ca în urma unui doliu și, în mod natural, grupul este dominat de un sentiment de neliniște și de spaimă. Trăirea în comun a sentimentelor are întotdeauna drept efect intensificarea lor. Afirmîndu-se, se exaltă, se înfierbîntă, ating un grad de violență ce se traduce prin violența corespunzătoare gesturilor exprimate. Ca și în cazul morții unei persoane apropiate, se scot strigăte teribile, lumea se înflăcărează, simte nevoia de a sfîșia și de a distruge ; pentru a se satisface această necesitate, oamenii se lovesc, se rănesc, fac să curgă sîngele. Dar cînd emoțiile ating o asemenea intensitate, deși sînt dureroase, nu mai au nimic deprimant ; din contra, denotă o stare de efervescență care implică o mobilizare a tuturor forțelor noastre active și chiar un flux de energii din exterior. Faptul că exaltarea a fost provocată de un eveniment trist este neimportant, ea nu este mai puțin reală și nu se deosebește în mod specific de exaltarea din timpul sărbătorilor vesele. Ea se manifestă uneori chiar prin mișcări de aceeași natură : credincioșii sînt cuprinși de aceeași frenezie, manifestînd aceeași înclinație spre dezmățul sexual, semn cert al unei mari surescitații nervoase. Robertson Smith remarcase deja această ciudată influență a riturilor triste în cultele semitice : «În vremuri dificile, spune el, cînd gîndurile oamenilor erau îndeobște întunecate, ei recurgeau la excitațiile fizice ale religiei, tot așa cum, în prezent, se refugiază în vin. Ca o regulă generală, cînd

---

1. *The Religion of the Semites*, lect. XI.
2. Este vorba, după cum arată Gason, de cazul indigenilor dieri care invocă, în perioadele de secetă, pe Mura-mura ai apei.

cultul semiţilor începea în general prin plînsete şi lamentaţii – precum în doliul lui Adonis sau în marile rituri expiatorii care au devenit frecvente în ultima vreme – o bruscă revoluţie determina apoi, după serviciul funebru ce deschisese ceremonia, o explozie de veselie şi bucurie»[1]. Într-un cuvînt, deşi ceremoniile religioase au drept punct de plecare un fapt neliniştitor şi întristător, ele păstrează o putere stimulatoare asupra stării afective a grupului. Prin chiar faptul că sînt colective, ridică tonusul vital. Or, cînd simţi pulsînd în tine viaţa – fie sub forma unei iritaţii penibile sau a unui entuziasm vesel – nu crezi în moarte ; te linişteşti, recapeţi prin urmare curaj şi, din punct de vedere subiectiv, totul se petrece ca şi cum ritul ar fi înlăturat cu adevărat primejdia de care te temeai. Iată în ce mod sînt atribuite virtuţi curative sau preventive mişcărilor din care este el alcătuit, strigătelor scoase, sîngelui vărsat, rănilor suportate sau făcute celorlalţi ; şi cum aceste diverse acte violente provoacă în mod necesar suferinţa, aceasta, prin ea însăşi, sfîrşeşte prin a fi considerată ca un mijloc de a conjura răul, de a vindeca boala[2]. Mai tîrziu, cînd majoritatea forţelor religioase au căpătat înfăţişarea unor personalităţi morale, eficacitatea unor asemenea practici a fost explicată imaginîndu-se că aveau drept obiect pacificarea vreunui zeu răufăcător sau iritat. Dar aceste concepţii nu fac decît să reflecte ritul, precum şi sentimentele pe care le suscită ; ele constituie o interpretare a lor, nu însă şi cauza lor determinantă.

Nu altfel acţionează o încălcare a ritului. Ea reprezintă o ameninţare pentru colectivitate, pe care o afectează în existenţa sa morală, din moment ce îi afectează credinţele. Dar imediat ce mînia pe care o provoacă se afirmă ostentativ şi cu energie, răul care a determinat-o este deîndată compensat. Căci dacă ea este viu resimţită de către toată lumea, înseamnă că infracţiunea comisă constituie o excepţie, iar credinţa comună rămîne neştirbită. Unitatea morală a grupului nu este prin urmare pusă în pericol. Or, pedeapsa impusă în scopul ispăşirii nu reprezintă decît manifestarea mîniei publice, dovada materială a unanimităţii ei. Prin urmare, produce cu adevărat efectul reparator care i se atribuie. În fond, sentimentul care se află la rădăcina riturilor propriu-zis expiatorii nu diferă prin natura sa de cel întîlnit la baza celorlalte rituri piaculare : este un fel de durere iritată care tinde să se manifeste prin acte de distrugere. Uneori se tempereazăîn detrimentul chiar al celui care o resimte ; alteori, pe seama unei terţe persoane. Dar în ambele cazuri, mecanismul psihic este esenţialmente identic[3].

1. *Op. cit.*, p. 262.
2. Este de altfel posibil ca încrederea în virtuţile moralmente tonifiante ale suferinţei (v. *supra*, p. 287), să fi jucat în acest caz un oarecare rol. Din moment ce durerea sanctifiază, din moment ce ridică nivelul religios al credinciosului, ea poate şi să îl înalţe cînd a căzut sub linia normală.
3. Cf. ceea ce am afirmat despre ispăşire în lucrarea noastră *Division du travail social*, ed. a 3-a, pp. 64 şi urm.

IV

Unul dintre serviciile cele mai însemnate pe care Robertson Smith le-a făcut ştiinţei religiilor este de a fi pus în lumină ambiguitatea noţiunii de sacru.

Forţele religioase sînt de două feluri. Unele sînt binefăcătoare, păstrătoare ale ordinii fizice şi morale, dătătoare de viaţă, de sănătate, distribuind toate calităţile respectate de oamenii : este cazul principiului totemic, răspîndit în toată specia, al strămoşului mitic, al animalului-protector, al eroilor civilizatori, al zeilor tutelari de orice fel şi grad. Faptul că sînt concepute ca personalităţi distincte sau ca energii difuze este neesenţial. Sub o formă sau alta, ele joacă acelaşi rol şi afectează conştiinţa credincioşilor în acelaşi mod : respectul pe care-l inspiră este amestecat cu iubire şi recunoştinţă. Lucrurile şi persoanele care se află în mod natural în legătură sînt asociate aceloraşi sentimente şi aceluiaşi caracter : sînt lucruri şi persoane sfinte. Este cazul locurilor consacrate cultului, obiectelor care servesc în riturile uzuale, al preoţilor, al asceţilor etc. – Pe de altă parte, există puterile rele şi impure, producătoare de dezordini, cauzatoare de moarte, boli, instigatoare la sacrilegii. Singurul sentiment pe care omul îl nutreşte la adresa lor este teama, amestecată de cele mai multe ori cu groaza. Acestea sînt forţele asupra cărora şi prin care acţionează vrăjitorul, cele care se degajă din cadavre, din sîngele menstruaţiilor, cele care dezlănţuie orice profanare a lucrurilor sfinte etc. Spiritele celor morţi, geniile rele de tot felul sînt personificări ale lor.

Între aceste două categorii de forţe şi de fiinţe, contrastul este desăvîrşit, mergînd chiar pînă la antagonismul cel mai radical. Puterile bune şi salutare le resping departe de ele pe celelalte, care le neagă şi le contrazic. De aceea cele dintîi le sînt interzise celorlalte : orice contact între ele este considerat ca cea mai cumplită dintre profanări. Este prin excelenţă tipul de interdicţii între lucrurile sacre de specii diferite, a căror existenţă am semnalat-o deja[1]. În timpul menstruaţiei, şi mai ales la prima lor menstrauaţie, femeile sînt impure ; de aceea şi sînt în perioada cu pricina riguros sechestrate ; bărbaţii nu trebuie să întreţină cu ele nici un raport[2]. *Bull-roarers,* churingile nu trebuie să fie puse niciodată în contact cu defunctul[3]. Sacrilegiul este exclus din societatea credincioşilor ; accesul la cult îi este interzis. Astfel, întreaga viaţă religioasă

---

1. V. *supra,* pp. 277-278.
2. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 460 ; *North. Tr.*, p. 601 ; Roth, *North Queensland Ethnography*, Bull. nr. 5, p. 24. Este inutil să mai cităm şi alte referinţe pentru un fapt atît de cunoscut.
3. Spencer şi Gillen citează totuşi un caz în care churinga ar fi aşezate sub capul mortului (*Nat. Tr.*, p. 156). Dar, după mărturia lor, faptul este unic, anormal (*Ibid.*, p. 157), iar Strehlow îl contestă energic (II, p. 79).

gravitează în jurul a doi poli contrari, între care există aceeaşi opoziţie ca între pur şi impur, sfînt şi profan, divin şi diabolic.

Deşi aceste două aspecte ale vieţii religioase se află în opoziţie, există însă între ele o strînsă înrudire. Mai întîi, ambele întreţin acelaşi raport cu fiinţele profane : trebuie să se abţină de la orice relaţie cu lucrurile impure, ca şi cu lucrurile deosebit de sfinte. Cele dintîi nu sînt mai puţin interzise decît celelalte ; sînt scoase din circulaţie în aceeaşi măsură. Înseamnă că şi ele sînt sacre. Desigur că sentimentele pe care le inspiră unele şi celelalte nu sînt identice : una este respectul, altceva dezgustul şi oroarea. Dar din moment ce gesturile sînt în ambele cazuri identice, înseamnă că, în esenţa lor, nici sentimentele exprimate nu sînt diferite. În sentimentul religios, mai ales cînd este foarte intens, există într-adevăr o doză de oroare, iar teama inspirată de puterile maligne este, nu de puţine ori, lipsită de un caracter reverenţios. Nuanţele care deosebesc cele două atitudini sînt uneori atît de subtile, încît coordonatele exacte ale stării de spirit a credincioşilor nu sînt totdeauna uşor de delimitat. La unele popoare semite, carnea de porc este interzisă ; dar nu s-a ştiut totdeauna cu precizie dacă interdicţia o viza în calitate de lucru impur sau de lucru sfînt[1], iar observaţia este valabilă pentru un număr foarte mare de interdicţii alimentare.

Mai este ceva ; se întîmplă de foarte multe ori ca un lucru impur sau o putere răufăcătoare să devină, fără a-şi schimba natura, doar printr-o simplă modificare a circumstanţelor exterioare, un lucru sfînt sau o forţă tutelară, şi invers. Am văzut cum sufletul mortului, dintr-un principiu iniţial temut, se transformă, deîndată ce doliul s-a încheiat, în geniu protector. Tot astfel, cadavrul, care la început nu inspira decît teroare şi nevoia de distanţare, este ulterior tratat ca o relicvă venerată : antropologia funerară, frecvent practicată în societăţile australiene, constituie dovada acestei transformări[2]. Animalul totemic constituie fiinţa sfîntă prin excelenţă ; dar pentru cel care-i consumă carnea cînd nu trebuie, este un principiu aducător de moarte. La modul general, cel care a comis un sacrilegiu este pur şi simplu un profan supus contagiunii prin acţiunea unei forţe religioase binefăcătoare. Schimbîndu-şi habitatul, aceasta îşi schimbă natura ; ea mînjeşte în loc să sfinţească[3]. Sîngele care provine din organele genitale feminine, deşi este în chip evident impur, ca şi cel al menstruaţiilor, este adesea folosit ca remediu împotriva bolilor[4]. Victima jertfită în cursul sacrificiilor expiatorii este încărcată de impuritate, din moment ce asupra sa s-au concentrat păcatele de ispăşit. Totuşi, odată ucisă, carnea şi sîngele ei sînt folosite în

1. Robertson Smith, *Rel. of Semites*, p. 153, cf. p. 446, nota adiţională intitulată *Holiness, Uncleanness and Taboo.*
2. Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 448-450 ; Brough Smyth, I, pp. 118, 120 ; Dawson, p. 67 ; Eyre, II, p. 257 ; Roth, *North Queensland Ethn.*, Bull. nr 9, in *Rec. of the Australian Museum*, VI, nr 5, p. 367.
3. V. *supra*, pp. 294-295.
4. Spencer şi Gillen, *Nat. Tr.*, p. 464 ; *North. Tr.*, p. 599.

scopurile cele mai pioase cu putinţă[1]. Deşi comuniunea este o operaţiune religioasă care are în mod nomal drept funcţie să consacre, ea produce uneori aceleaşi efecte ca sacrilegiul. După comuniune, indivizii sînt, în unele cazuri, obligaţi să se evite de parcă ar fi ciumaţi. S-ar zice că au devenit unii pentru ceilalţi sursa unei periculoase contaminări : legătura sacră care-i uneşte îi şi separă în acelaşi timp. Exemplele unor asemenea comuniuni sînt numeroase în Australia. Unul dintre cele mai tipice poate fi observat la narrinyeri şi la triburile vecine. Cînd un copil vine pe lume, părinţii săi păstrează cu grijă cordonul său ombilical, considerat a cuprinde ceva din sufletul său. Doi indivizi care schimbă între ei cordoanele astfel păstrate, se apropie prin chiar acest schimb ; este ca şi cum şi-ar schimba sufletele. Dar le este în acelaşi timp interzis să se atingă, să-şi vorbească, chiar să se vadă. Totul se petrece ca şi cum ar reprezenta unul pentru celălalt un obiect de oroare[2].

Purul şi impurul nu reprezintă prin urmare două genuri separate, ci două varietăţi ale unuia şi aceluiaşi gen, care cuprinde toate lucrurile sacre. Există două tipuri de sacru, unul fast, celălalt nefast, şi nu numai că între cele două forme opuse nu există vreo ruptură, dar un acelaşi obiect poate trece de la unul la celălalt fără a-şi schimba natura. Impurul este folosit pentru a constitui purul, şi invers. Ambiguitatea sacrului rezultă din astfel de transformări.

Deşi Robertson Smith a avut sentimentul acut al acestei ambiguităţi, el nu a încercat să găsească o explicaţie clară a fenomenului. El se mulţumeşte să remarce doar că, tot aşa cum toate forţele religioase sînt intense şi contagioase într-un mod nediferenţiat, este înţelept să le abordăm cu precauţiuni respectuoase, oricare ar fi sensul în care se exercită acţiunea lor. I se părea că astfel s-ar putea explica aerul lor de înrudire, în ciuda tuturor contrastelor care le opun. Problema era astfel doar deplasată ; mai rămînea de explicat de ce puterile răului au intensitatea şi puterea de contagiune a celorlalte. Cu alte cuvinte, cum se face că şi ele sînt de natură religioasă ? Apoi, energia şi forţa de expansiune care le sînt comune nu ne ajută să înţelegem cum, în ciuda conflictului ce le divizează, pot ele să se transforme dintr-unele în altele sau să se substituie unele altora din punctul de vedere al funcţiilor lor respective, cum purul poate uneori contamina, în vreme ce impurul serveşte uneori la a sanctifica[3].

---

1. De exemplu, la vechii evrei, altarul este lustruit cu sîngele victimei expiatorii (*Leviticul*, IV, 5, şi urm.) ; carnea este arsă, iar produsele combustiei servesc la obţinerea unei ape de purificare (*Numeri*, XIX).
2. Taplin, *The Narrinyeri Tribe*, pp. 32-34. Cînd cei doi indivizi care şi-au schimbat astfel cordoanele ombilicale aparţin unor triburi diferite, sînt folosiţi ca agenţi în comerţul intertribal. În acest caz, schimbul cordoanelor are loc la puţin timp după naşterea lor şi prin intermediul părinţilor lor.
3. Este adevărat că Smith nu admite realitatea acestor substituiri şi transformări. După el, dacă victima expiatorie ar servi la a purifica, înseamnă că nu are în sine nimic impur. La origine, era un lucru sfînt ; era destinată să restabilească, prin

Explicaţia pe care am propus-o pentru riturile piaculare permite să răspundem acestei duble întrebări.

Am văzut, într-adevăr, că puterile răului sînt produsele acestor rituri, simbolizîndu-le. Cînd societatea trece prin unele situaţii care o întristează, o sperie sau o mîniază, ea exercită asupra membrilor săi o presiune pentru ca ei să facă dovada, prin acte semnificative, a tristeţii, angoasei şi mîniei lor. Ea le impune ca pe o datorie să plîngă, să geamă, să-şi provoace răni sau să le provoace altuia ; căci aceste manifestări colective, precum şi comuniunea morală pe care o atestă şi o întăresc astfel, restituie grupului energia pe care evenimentele ameninţau să i-o sustragă şi îi permit astfel să se refacă. Omul interpretează această experienţă, şi îşi imaginează, în afara sa, fiinţe răufăcătoare a căror ostilitate, constituţională sau temporară, nu poate fi dezarmată decît prin suferinţa umană. Aceste fiinţe nu sînt prin urmare altceva decît nişte stări colective obiectivate ; ele reprezintă însăşi societatea, văzută sub una din faţetele sale. Pe de altă parte, ştim că nu altfel s-au constituit puterile binefăcătoare ; şi ele rezultă din viaţa colectivă, pe care o exprimă ; şi ele reprezintă societatea, dar sesizată dintr-o perspectivă foarte diferită, adică în momentul în care se afirmă cu încredere şi exercită o presiune intensă asupra lucrurilor, pentru a le obţine concursul în realizarea scopurilor pe care le urmăreşte. Din moment ce cele două tipuri de forţe au o origine comună, nu este surprinzător că, deşi de sens contrar, ele au concomitent aceeaşi natură, că sînt la fel de intense şi contagioase şi, în consecinţă, interzise şi sacre.

Putem astfel înţelege cum se transformă ele unele în altele. Din moment ce ele reflectă starea afectivă în care se află grupul, este suficient ca aceasta să se schimbe pentru ca să-şi schimbe şi ele sensul. Odată doliul încheiat, societatea domestică se înseninează prin doliul însuşi ; ea recapătă încredere ; indivizii se simt despovăraţi de presiunea penibilă care se exercita asupra lor ; se simt mai în largul lor. Li se pare deci că spiritul defunctului a renunţat la sentimentele sale ostile pentru a deveni un protector binevoitor. Celelalte transformări pe care le-am pomenit se explică în acelaşi fel. Caracterul sacru al unui lucru decurge, cum am arătat, din sentimentul colectiv al cărui obiect este. Deîndată ce, violînd interdicţiile care-l izolează, lucrul intră în contact cu o persoană profană,

intermediul comuniunii, legăturile de rudenie care-l uneau pe credincios cu zeul său, în cazul cînd o încălcare rituală le-ar fi îndepărtat sau rupt. Pentru o asemenea operaţie, se alegea chiar un animal deosebit de sfînt, pentru a spori eficacitatea comuniunii, în aşa fel încît efectele greşelii să fie complet şterse. Numai cînd sensul ritului nu a mai fos înţeles, animalul sacrosanct a început să fie considerat ca impur (*Op. cit.*, pp. 347 şi urm.). Dar este inadmisibil ca practici şi credinţe atît de universale precum cele pe care le găsim la baza sacrificiului expiatoriu să constituie produsul unei simple erori de interpretare. De fapt, nu se poate pune la îndoială că victima expiatorie poartă povara impurităţii păcatului. De altfel, am văzut că transformarea purului în impur sau invers apare încă din societăţile cele mai neevoluate pe care le cunoaştem.

sentimentul se va extinde prin contagiune la aceasta din urmă, conferindu-i un caracter special. Doar că, atunci cînd ajunge în această situaţie, se află într-o stare foarte diferită de cea în care se afla la origine. Ofensat, iritat de profanarea pe care o implică această extindere abuzivă şi împotriva naturii, a devenit agresiv şi înclinat la violenţe destructive ; manifestă tendinţa de a se răzbuna de ofensa îndurată. Din acest motiv, subiectul supus contagiunii pare invadat de o forţă violentă şi novice, care ameninţă tot ce se află în preajma sa ; prin urmare, nu inspiră decît nevoia de îndepărtate şi repulsia ; este ca şi cum ar purta amprenta unei deficienţe, unei profanări. Şi totuşi, această mînjire are drept cauză exact aceeaşi stare psihică care, în alte circumstanţe, consacra şi sanctifia. Dar deîndată ce mînia astfel provocată este satisfăcută printr-un rit expiatoriu, se potoleşte, temperîndu-se ; sentimentul ofensat se domoleşte şi revine la starea sa iniţială. Acţionează deci din nou cum acţiona de obicei ; în loc să contamineze, sanctifică. Cum continuă să supună contagiunii obiectul de care s-a ataşat, acesta nu poate redeveni profan şi neutru din punct de vedere religios. Dar sensul forţei religioase care pare a-l ocupa s-a transformat : din impur, a devenit pur şi instrument de purificare.

Pe scurt, cei doi poli ai vieţii religioase corespund celor două stări opuse prin care trece orice viaţă socială. Între sacrul fast şi sacrul nefast există acelaşi contrast ca între stările de euforie şi de disforie colective. Dar pentru că şi unele şi celelalte sînt în aceeaşi măsură colective, între construcţiile mitologice care le simbolizează se creează o înrudire intimă, de esenţă. Sentimentele aşezate în comun variază de la o stare de depresiune extremă la veselia extremă, de la iritarea dureroasă la entuziasmul extatic ; dar, în toate cazurile, are loc o comuniune a conştiinţelor şi o reconfortare reciprocă datorată comuniunii. Procesul fundamental este de fiecare dată acelaşi ; doar circumstanţele îl nuanţează diferit. În definitiv, unitatea şi diversitatea vieţii sociale determină şi unitatea şi diversitatea fiinţelor şi a lucrurilor sacre.

Ambiguitatea nu este de altfel specifică doar pentru noţiunea de sacru ; toate riturile studiate au, într-o măsură mai mare sau mai mică, aceeaşi particularitate. Fără doar şi poate că era esenţial să le distingem ; dacă le-am fi confundat, am fi ignorat multiplele aspecte ale vieţii religioase. Dar, pe de altă parte, oricît de diferite ar fi, între ele nu există ruptură. Din contra, ele se suprapun şi pot chiar să se substituie unele altora. Am arătat deja că riturile de jertfă şi de comuniune, riturile mimetice, riturile comemorative îndeplinesc adesea aceleaşi funcţii. S-ar putea crede că cel puţin cultul negativ este mai clar separat de cultul pozitiv ; şi totuşi, am văzut că cel dintîi poate produce efecte pozitive, identice celor pe care le produce cel de-al doilea. Prin posturi, abstinenţe, auto-mutilări, se obţin aceleaşi rezultate ca şi prin intermediul comuniunilor, jertfelor, comemorărilor. Invers, ofrandele, sacrificiile implică privaţiuni

şi renunţări de tot felul. Între riturile ascetice şi riturile piaculare, continuitatea este şi mai evidentă încă : şi unele şi celelalte sînt alcătuite din suferinţe, acceptate sau suportate, cărora le este atribuită o eficacitate analogă. Astfel, practicile, ca şi credinţele, nu se organizează în genuri separate. Oricît de complexe ar fi manifestările exterioare ale vieţii religioase, ea este, în fond, unitară şi simplă. Ea răspunde oriunde aceleiaşi nevoi şi derivă dintr-o aceeaşi stare de spirit. Sub toate înfăţişările sale, are drept obiect să-l înalţe pe om deasupra lui însuşi şi să-l facă să trăiască o viaţă superioară celei pe care ar duce-o dacă ar asculta numai de spontaneitatea sa individuală : credinţele exprimă viaţa în termeni de reprezentare ; riturile o organizează şi îi reglează funcţionarea.

Concluzie

Anunţam la începutul acestei lucrări că religia al cărei studiu îl întreprindem conţine în sine elementele cele mai caracteristice ale vieţii religioase. Sîntem acum în măsură de a verifica exactitatea acestei afirmaţii. Oricît de simplu ar fi sistemul pe care l-am studiat, el exprimă toate marile idei şi principalele atitudini rituale care se află la baza chiar şi a religiilor celor mai avansate : diferenţierea în lucruri sacre şi profane, noţiunea de suflet, de spirit, de personalitate mitică, de divinitate naţională şi chiar internaţională, cultul negativ şi practicile ascetice care constituie forma sa culminantă, riturile de jertfă şi de comuniune, riturile imitative, riturile comemorative, riturile piaculare, nimic esenţial nu lipseşte. Sîntem deci îndreptăţiţi să sperăm că rezultatele la care am ajuns nu sînt specifice doar totemismului, ci ne pot ajuta să înţelegem ce este religia în general.

Se va obiecta poate că o singură religie, oricît de extinsă ar fi aria sa, constituie o bază prea îngustă pentru o asemenea inducţie. Nu subapreciem rolul unei verificări extinse în consolidarea autorităţii unei teorii. Dar nu este mai puţin adevărat că, dacă o lege s-a confirmat printr-o experienţă bine condusă, confirmarea este universal valabilă. Dacă într-un caz, fie chiar şi unic, un savant reuşeşte să surprindă secretul vieţii, acest caz, fie el chiar şi al fiinţei protoplasmice celei mai simple cu putinţă, adevărurile astfel obţinute se vor aplica tuturor fiinţelor vii, chiar şi celor mai sofisticate. Dacă, prin urmare, am reuşit cu adevărat să întrezărim cîteva din elementele ce alcătuiesc noţiunile religioase de bază din foarte umilele societăţi pe care le-am studiat aici, nu există nici o raţiune ca să nu extindem la celelalte religii rezultatele generale ale cercetării noastre. Într-adevăr, este de neconceput ca, după circumstanţe, un acelaşi efect să poată fi datorat cînd unei cauze, cînd alteia, în afara cazului cînd cele două cauze nu sînt, în fond, decît una. O aceeaşi idee nu poate exprima cînd o realitate, cînd o alta, diferită, decît dacă această dualitate este una pur şi simplu aparentă. Dacă, la unele popoare, ideile de sacru, de suflet, de zei se explică sociologic, trebuie să presupunem din punct de vedere ştiinţific că, în principiu, aceeaşi explicaţie este valabilă pentru toate popoarele unde aceleaşi idei au aceleaşi caracteristici esenţiale. Presupunînd deci că nu ne-am înşelat, ni se pare legitim ca cel puţin o parte din concluziile noastre să poată fi generalizate. A venit momentul să

încercăm să le formulăm. O inducţie de acest tip, întemeiată pe o experienţă bine definită, este mai puţin temerară decît atîtea alte generalizări sumare care, încercînd să sesizeze dintr-o dată esenţa religiei, fără a se baza pe analiza nici unei religii în special, riscă să se irosească în van.

I

De cele mai multe ori, teoreticienii care şi-au propus să exprime religia în termeni raţionali au văzut în ea, înainte de toate, un sistem de idei, răspunzînd unui obiectiv determinat. Acest obiectiv a fost conceput în diverse moduri : natură, infinit, incognoscibil, ideal etc. ; dar diferenţele sînt neimportante. În toate cazurile, reprezentările, credinţele erau considerate ca un element esenţial al religiei. Cît despre rituri, ele apar, din acest punct de vedere, ca o traducere exterioară, contingentă şi materială, a acelor stări interioare, în exclusivitate considerate ca avînd o valoare intrinsecă. Concepţia este atît de răspîndită, încît de cele mai multe ori dezbaterile asupra religiei se învîrt în jurul chestiunii de a şti dacă ea poate sau nu fi conciliată cu ştiinţa, adică dacă, alături de cunoaşterea ştiinţifică, ar mai rămîne loc pentru o altă formă de gîndire, specific religioasă.

Însă credincioşii, oamenii care, trăind viaţa religioasă, au senzaţia directă a ceea ce o constituie, contestă acest mod de a vedea lucrurile, afirmînd că el nu corespunde experienţei lor cotidiene. Ei simt, într-adevăr, că adevărata funcţie a religiei nu este de a ne ajuta să gîndim, să ne îmbogăţim cunoştinţele, să adăugăm reprezentărilor pe care le datorăm ştiinţei reprezentări de un alt tip şi caracter, ci de a ne face să acţionăm, de a ne învăţa să trăim. Credinciosul ce s-a aflat în comuniune cu zeul său nu este doar un om care vede adevăruri noi, ignorate de necredincios ; el este un om care *poate* mai mult. El se simte mai puternic pentru a înfrunta dificultăţile existenţei sau pentru a le învinge. Se simte într-un fel deasupra mizeriilor condiţiei umane pentru că s-a înălţat deasupra condiţiei de om ; se crede apărat de rele, indiferent de forma în care concepe răul. Cea dintîi condiţie a oricărei credinţe este convingerea în mîntuirea prin credinţă. Or, este greu de înţeles cum o simplă idee ar putea avea o asemenea eficienţă. Într-adevăr, orice idee nu constituie decît un element din noi înşine ; cum ar putea ea să ne confere puteri superioare celor pe care le deţinem în virtutea propriei noastre naturi ? Oricît de bogată ar fi ea în virtuţi afective, nu ar fi în măsură să adauge nimic vitalităţii noastre naturale ; căci nu poate decît să declanşeze forţele emotive care sălăşluiesc în noi, nu să le creeze şi nici să le sporească. Din aceea că ne reprezentăm un obiect ca demn de a fi iubit şi dorit, nu rezultă că ne-am simţi mai puternici ; dimpotrivă, este necesar ca din acel

obiect să se degaje energii superioare celor de care dispunem şi, în plus, să dispunem de vreun mijloc oarecare de a le face să pătrundă în noi şi de a le integra vieţii noastre interioare. Or, pentru aceasta, nu e suficient să le gîndim, ci este indispensabil să ne situăm în sfera lor de acţiune, să ne aşezăm în unghiul din care le putem resimţi cel mai bine influenţa ; într-un cuvînt, trebuie să acţionăm şi să repetăm actele necesare, ori de cîte ori este util, pentru a le reînnoi efectele. Din acest punct de vedere, ansamblul de acte periodic repetate care constituie cultul îşi recapătă întreaga importanţă. Oricine a practicat cu adevărat o religie ştie cît se poate de bine că impresiile de bucurie, de pace interioară, seninătate, entuziasm care constituie pentru credincios dovada, ca să spunem aşa, experimentală a credinţei sale, sînt provocate de cult. Cultul nu este pur şi simplu un sistem de semne prin care credinţa se traduce în exterior, ci colecţia de mijloace prin care ea se creează şi se recreează periodic. Indiferent dacă constă în acte materiale sau în operaţiuni mentale, el este totdeauna eficient.

Studiul nostru se întemeiază în întregime pe postulatul că acest sentiment unanim al credincioşilor din toate vremurile nu poate fi pur şi simplu iluzoriu. Împreună cu un recent apologet al credinţei[1], admitem, prin urmare, că toate credinţele religioase se întemeiază pe o experienţă specifică, a cărei valoare demonstrativă nu este, într-un anume sens, inferioară celei a experienţelor ştiinţifice, fiind în acelaşi timp diferită. Şi noi credem «că un arbore se recunoaşte după fructele sale»[2] şi că rodul său constituie cea mai bună dovadă a calităţii rădăcinilor sale. Dar din aceea că există, ca să spunem aşa, o «experienţă religioasă» şi din aceea că ea este întemeiată într-un fel oarecare – de altfel există oare vreo experienţă care să nu respecte această condiţie ? – nu rezultă în nici un chip că realitatea care o întemeiază este obiectiv conformă ideii pe care şi-o fac credincioşii despre ea. Însuşi faptul că modul în care a fost ea concepută a variat infinit de-a lungul timpurilor este suficient pentru a dovedi că nici una dintre aceste concepţii nu o exprimă în mod adecvat. Dacă savantul susţine ca pe o axiomă faptul că senzaţiile de căldură, lumină răspund unei cauze obiective, el nu conchide că ea ar avea exact înfăţişarea sub care apare simţurilor. La fel, dacă impresiile credincioşilor nu sînt imaginare, ele nu constituie totuşi intuiţii privilegiate ; nu avem nici un motiv să credem că ele ne informează mai bine asupra naturii obiectului lor decît senzaţiile vulgare cu privire la natura corpurilor şi a proprietăţilor lor. Pentru a descoperi în ce constă acest obiect, trebuie deci să fie supuse unei elaborări analoge celei care a substituit reprezentării sensibile a lumii o reprezentare ştiinţifică şi conceptuală.

1. William James, *The Varieties of Religious Experience.*
2. James, *op. cit.*, (p. 19 din traducerea franceză).

Or, este tocmai ce am încercat să facem şi am văzut că această realitate, reprezentată de mitologii sub înfăţişări atît de diferite, dar care constituie cauza obiectivă, universală şi eternă a senzaţiilor *sui generis* ce alcătuiesc experienţa religioasă, este societatea. Am arătat ce tip de forţe morale dezvoltă ea şi cum trezeşte un sentiment de ocrotire, de apărare, de dependenţă tutelară, care-l leagă pe credincios de cultul său. Ea îl înalţă deasupra lui însuşi : de fapt, ea îl constituie. Căci omul este alcătuit din acest ansamblu de bunuri intelectuale care constituie civilizaţia, iar civilizaţia este opera societăţii. Astfel se explică rolul preponderent al cultului în toate religiile, oricare ar fi ele. Pentru că societatea nu-şi poate face simţită influenţa decît dacă este în acţiune, iar ea nu este în acţiune decît dacă indivizii care o compun sînt strînşi laolaltă şi acţionează în comun. Ea capătă conştiinţă de sine şi se întemeiază prin acţiunea comună ; ea este înainte de toate o cooperare activă. Nici chiar ideile şi sentimentele colective nu sînt posibile decît graţie unor mişcări exterioare care le simbolizează, aşa cum am stabilit de altfel[1]. Prin urmare, acţiunea domină viaţa religioasă, fie chiar şi prin aceea că aceasta din urmă îşi are obîrşia în societate.

La toate aceste raţiuni de natură a justifica o asemenea concepţie, mai putem adăuga una, care se degajă din această lucrare. Am stabilit pe parcurs că toate categoriile fundamentale ale gîndirii şi, în consecinţă, ale ştiinţei, au o origine religioasă. Am văzut că la fel stau lucrurile şi în cazul magiei şi, prin urmare, al diverselor tehnici care decurg din ea. Pe de altă parte, ştim de multă vreme că, pînă într-un moment relativ avansat al evoluţiei, regulile moralei şi ale dreptului nu s-au diferenţiat de prescripţiile rituale. Putem deci afirma că aproape toate marile instituţii sociale s-au născut din religie[2]. Or, pentru ca principalele aspecte ale vieţii colective să fi constituit iniţial doar diversele aspecte ale vieţii religioase, este desigur necesar ca viaţa religioasă să alcătuiască forma eminentă şi un fel de expresie prescurtată a vieţii colective în întregul său. Dacă religia a generat tot ce este esenţial în societate, înseamnă că ideea de societate constituie sufletul religiei.

Forţele religioase sînt deci forţe umane, forţe morale. Pentru că sentimentele colective nu pot căpăta conştiinţă de sine decît dacă se fixează pe obiectele exterioare, ele însele nu s-au putut constitui fără să preia o parte din caracteristicile lucrurilor : au dobîndit astfel un soi de natură fizică ; din acest punct de vedere, s-au amestecat

1. V. *supra*, pp. 213 şi urm.
2. O singură formă de activitate socială nu a fost încă nemijlocit asociată religiei : este vorba de activitatea economică. Totuşi, tehnicile derivate din magie au, din chiar acest motiv, origini intelectuale religioase. În plus, valoarea economică constituie un soi de putere, de eficacitate, iar originile religioase ale ideii de putere sînt cunoscute. Bogăţia poate conferi *mana* ; înseamnă deci că o posedă. Se demonstrează astfel că între ideea de valoare economică şi cea de valoare religioasă nu se poate să nu existe o legătură. Însă natura exactă a acestor raporturi nu a fost încă elucidată.

cu viaţa lumii materiale şi s-a crezut că aceasta putea fi explicată recurgîndu-se la ele. Dar dacă nu se ia în considerare decît această perspectivă şi acest rol al lor, nu vedem decît latura lor cea mai superficială. În realitate, elementele esenţiale din care sînt alcătuite sînt preluate de la conştiinţă. Îndeobşte ele par a nu avea un caracter uman decît dacă sînt gîndite într-o formă omenească[1] ; dar chiar şi cele mai impersonale şi mai anonime nu sînt altceva decît sentimente obiectivate.

Numai dacă religiile sînt sesizate sub acest unghi este posibil să întrezărim adevărata lor semnificaţie. Dacă e să ne luăm după aparenţe, riturile ne fac de cele mai multe ori impresia unor operaţiuni pur manuale : miruiri, spălări, mese. Pentru a consacra un lucru, îl punem în legătură cu o sursă de energie religioasă, tot aşa cum, astăzi, pentru a încălzi un corp sau pentru a-l electriza, îl aşezăm în legătură cu o sursă de căldură sau de electricitate ; procedeele utilizate într-un caz şi în celălalt nu sînt esenţial diferite. Astfel înţeleasă, tehnica religioasă pare a fi un fel de mecanică mistică. Dar aceste manevre materiale nu sînt decît învelişul exterior sub care se ascund operaţiile mentale. În cele din urmă, nu este vorba de a exercita un soi de constrîngere psihică asupra unor forţe oarbe şi, de altminteri, imaginare, ci de a afecta conştiinţele, de a le tonifica, de a le disciplina. S-a afirmat uneori despre religiile inferioare că ar fi materialiste. Expresia este inexactă. Toate religiile, chiar şi cele mai rudimentare, sînt, într-un anume sens, spiritualiste : căci puterile pe care le pun în joc sînt în primul rînd spirituale şi, pe de altă parte, au drept funcţie principală acţiunea asupra vieţii morale. Putem astfel înţelege că ceea ce s-a făcut în numele religiei nu a fost în van : căci cea care a cules roadele a fost în chip necesar societatea oamenilor, umanitatea.

Se poate însă pune întrebarea care este societatea clar determinată din care se face astfel substratul vieţii religioase ? Este vorba de societatea reală, aşa cum există şi funcţionează ea sub privirile noastre, cu organizarea ei morală, juridică, realizată cu trudă de-a lungul istoriei ? Dar ea este plină de deficienţe şi imperfecţiuni. Răul se împleteşte cu binele, nedreptatea domneşte nu de puţine ori ca o adevărată stăpînă, adevărul este în fiecare clipă ameninţat de eroare. Cum o fiinţă atît de rudimentar alcătuită ar putea ea inspira sentimente de iubire, entuziasmul înflăcărat, spiritul de abnegaţie pe care toate religiile le pretind credincioşilor lor ? Nu se poate ca zeii, aceste fiinţe perfecte, să fi împrumutat trăsăturile lor unei realităţi atît de mediocre, uneori chiar atît de josnice.

Sau, din contra, este vorba de societatea perfectă, unde justiţia şi adevărul ar fi suverane, de unde răul, sub toate formele sale, ar

1. Din acest motiv Frazer şi chiar Preuss aşează forţele religioase impersonale în afara sau, cel puţin, în pragul religiei, pentru a le lega de magie.

fi fost extirpat ? Nu contestăm că ea nu ar fi într-o relaţie strînsă cu sentimentul religios ; căci, se spune, religiile tind să o realizeze. Numai că societatea nu este un dat empiric, definit şi observabil ; este o himeră, un vis cu care oamenii şi-au amăgit nefericirea, dar pe care nu l-au trăit niciodată aievea. Este doar o idee care traduce la nivelul conştiinţei aspiraţiile noastre mai mult sau mai puţin obscure spre bine, frumos, ideal. Or, aceste aspiraţii îşi au rădăcinile în noi ; ele provin din profunzimile fiinţei noastre ; prin urmare, nu pot fi explicate prin nimic dinafara noastră. De altfel, ele sînt deja religioase prin ele însele ; departe de a o putea explica, societatea ideală presupune religia[1].

Ar însemna să simplificăm arbitrar lucrurile dacă nu am vedea din religie decît latura sa idealistă : ea este realistă în felul ei. Nu există urîţenie fizică sau morală, nu există vicii, nenorociri, care să nu fi fost divinizate. Au existat zei ai furtului şi vicleniei, ai luxului şi războiului, ai bolii şi morţii. Creştinismul însuşi, oricît de înaltă ar fi ideea pe care şi-o face despre divinitate, a fost obligat să găsească un loc în mitologia sa pentru spiritul negativ. Satan reprezintă o piesă esenţială a sistemului creştin ; or, dacă el este o fiinţă impură, nu este şi o fiinţă profană. Anti-zeul rămîne totuşi un zeu, inferior şi subordonat, este adevărat, totuşi dotat cu puteri extinse ; face obiectul unor rituri, cel puţin al celor negative. Nu numai că religia nu ignoră societatea reală şi nu face abstracţie de ea, dar se constituie ca o imagine a ei ; ea reflectă toate aspectele ei, chiar şi pe cele mai vulgare şi mai respingătoare. Ea se regăseşte deci în religie şi dacă de cele mai multe ori vedem cum binele învinge răul, viaţa asupra morţii, puterea luminii asupra forţelor tenebrelor, înseamnă că nu altfel se petrec lucrurile în realitate. Dacă raporturile dintre aceste forţe contrarii s-ar inversa, viaţa ar fi imposibilă ; or, în realitate, ea se menţine şi tinde chiar să se dezvolte.

Dar dacă, prin intermediul mitologiilor şi al teologiilor, realitatea se întrevede cu claritate, este foarte adevărat că imaginea ei este mărită, transformată, idealizată. Din acest punct de vedere, religiile cele mai primitive nu diferă de cele mai recente şi mai rafinate. Am văzut, de pildă, că arunta aşează la originea timpurilor o societate mitică a cărei organizare o reproduce cu exactitate pe cea care există încă şi astăzi ; ea cuprinde aceleaşi clanuri şi fratrii, este supusă aceleiaşi reglementări matrimoniale, practică aceleaşi rituri. Personajele care o compun sînt însă fiinţe ideale, dotate cu puteri şi virtuţi ce le depăşesc pe ale muritorilor de rînd. Natura lor nu este doar mai aleasă, ci ea este diferită, din moment ce decurge concomitent din animalitate şi din umanitate. Puterile negative suferă o metamorfoză analogă : răul însuşi este oarecum sublimat şi idealizat. Ne întrebăm de unde provine această idealizare.

1. Boutroux, *Science et religion*, pp. 206-207.

Răspunsul constă în a afirma că omul posedă o facultate naturală de idealizare, adică de a substitui lumii realităţii o lume diferită, în care pătrunde prin gîndire. Astfel termenii problemei sînt schimbaţi, dar nu o rezolvă şi nici măcar nu o fac să progreseze. Idealizarea sistematică constituie o caracteristică esenţială a religiilor. A le explica printr-o capacitate înnăscută de a idealiza înseamnă pur şi simplu a înlocui un cuvînt cu un altul, care este echivalentul celui dintîi ; este ca şi cum am spune că omul a creat religia pentru că avea o natură religioasă. Totuşi, animalul nu cunoaşte decît o singură lume : cea pe care o percepe prin experienţa sa, atît interioară cît şi exterioară. Singur omul are facultatea de a concepe idealul şi de a-l adăuga realului. De unde provine deci acest privilegiu singular ? Înainte de a face din el un fapt primar, o virtute misterioasă care scapă ştiinţei, trebuie să fim siguri că nu depinde de condiţii empiric determinabile.

Explicaţia pe care am propus-o cu privire la religie are mai ales avantajul de a oferi un răspuns la această întrebare. Căci sacrul se defineşte prin aceea că este supraadăugat realului ; or idealul corespunde aceleiaşi definiţii. Unul nu poate fi explicat fără a-l explica pe celălalt. Am văzut, într-adevăr, că, dacă viaţa colectivă, atingînd un anumit grad de intensitate, dă semnalul de trezire pentru gîndirea religioasă, este pentru că determină o stare de efervescenţă care schimbă condiţiile activităţii psihice. Energiile vitale sînt surescitate, pasiunile mai vii, senzaţiile mai puternice ; unele dintre ele nu se produc decît în acel moment. Omul nu se mai recunoaşte ; se simte transformat şi, prin urmare, transformă mediul care-l înconjoară. Pentru a înţelege impresiile foarte speciale pe care le resimte, el atribuie lucrurilor cu care este cel mai direct în legătură proprietăţi pe care nu le au, puteri excepţionale, virtuţi pe care nu le posedă obiectele experienţei rudimentare. Într-un cuvînt, lumii reale în care se scurge viaţa sa profană i se suprapune o alta care, într-un anume sens, nu există decît în gîndirea sa, dar căreia îi atribuie, în raport cu cea dintîi, un fel de demnitate mai înaltă. Este deci, dintr-o dublă perspectivă, o lume ideală.

Astfel, formarea unui ideal nu constituie un fapt ireductibil, care scapă ştiinţei ; depinde de condiţiile pe care le poate îndeplini observaţia ; este un produs natural al vieţii sociale. Pentru ca societatea să poată lua cunoştinţă de sine şi întreţine, în gradul cuvenit de intensitate, sentimentul pe care-l are despre sine, trebuie ca să se reunească şi să se concentreze. Or, concentrarea determină o exaltare a vieţii morale, traducîndu-se într-un ansamblu de concepţii ideale ce conturează viaţa nouă care s-a trezit astfel ; ele corespund afluenţei forţelor psihice care se adaugă celor disponibile pentru sarcinile cotidiene ale existenţei. O societate nu se poate nici crea, nici recrea fără a crea în acelaşi timp un ideal. Această creaţie nu reprezintă pentru ea un fel de act suplimentar, prin care, odată ce s-a format, s-ar completa ; este actul prin care ea se face şi

se reface periodic. De aceea, cînd societatea ideală şi societatea reală se aşează în contrast, ca doi termeni antagonici care ne-ar antrena în sensuri contrarii, se realizează şi se aşează în contrast nişte abstracţiuni. Societatea ideală nu este în afara societăţii reale ; ea face parte din ea. Nu numai că nu sîntem divizaţi între ele ca între doi poli care se resping, dar nu putem ţine la una fără să ţinem la cealaltă. Căci o societate nu este pur şi simplu constituită din masa indivizilor care o compun, din solul pe care trăiesc, din lucrurile de care ei se servesc, din mişcările pe care le execută, ci, înainte de orice, din ideea pe care şi-o face despre sine. Fără îndoială, se întîmplă ca ea să ezite asupra modalităţii în care trebuie să se conceapă : se simte trasă în sensuri divergente. Dar conflictele, atunci cînd izbucnesc, se produc nu între ideal şi realitate, ci între idealuri diferite, între cel de ieri şi cel de azi, între cel care are de partea lui autoritatea tradiţiei şi cel care este doar pe cale de a deveni. Desigur că e necesar să înţelegem de ce idealurile evoluează ; dar orice soluţie am da acestei probleme, nu e mai puţin adevărat că totul se petrece în lumea idealului.

Nu numai că idealul colectiv exprimat de religie nu se datorează nu se ştie cărei capacităţi înnăscute a individului, dar individul a învăţat să idealizeze la şcoala vieţii colective. Asimilîndu-şi idealurile elaborate de societate, a devenit capabil să conceapă idealul. Antrenîndu-l în sfera sa de acţiune, societatea l-a determinat să simtă nevoia de a se înălţa deasupra lumii experienţei şi i-a furnizat în acelaşi timp mijloacele de a concepe o alta. Construindu-se pe sine, a construit o lume nouă, din moment ce o exprimă. Astfel, atît în cazul individului cît şi al grupului, facultatea de a idealiza nu are nimic misterios. Ea nu constituie un fel de lux de care omul s-ar putea lipsi, ci o condiţie a existenţei sale. Nu ar fi o fiinţă socială, adică nu ar fi om, dacă nu ar fi dobîndit-o. Fără îndoială, încarnîndu-se în indivizi, idealurile colective tind să se individualizeze. Fiecare le înţelege în felul său, îşi lasă asupra lor propria-i amprentă ; unele elemente sînt înlăturate, altele adăugate. Idealul personal se desprinde astfel de idealul social, pe măsură ce personalitatea individuală se dezvoltă şi devine o sursă autonomă de acţiune. Dar dacă vrem să înţelegem aptitudinea, atît de singulară în aparenţă, de a trăi în afara realului, este suficient să o asociem condiţiilor sociale de care depinde.

Trebuie deci să evităm a vedea în respectiva teorie a religiei o simplă revigorare a materialismului istoric : altminteri gîndirea noastră ar fi prost înţeleasă. Descifrînd în religie un lucru esenţialmente social, nu vrem defel să spunem că ea se mulţumeşte să traducă într-un alt limbaj formele materiale ale societăţii şi necesităţile sale vitale imediate. Fără îndoială, ni se pare evident că viaţa socială depinde de substratul ei şi-i poartă amprenta, tot aşa cum viaţa mentală a individului depinde de creier şi chiar de întregul organism. Dar conştiinţa colectivă este altceva decît un simplu

epifenomen al bazei sale morfologice, tot aşa cum conştiinţa individuală este altceva decît o simplă eflorescenţă a sistemului nervos. Pentru ca cea dintîi să apară, trebuie să se producă o sinteză *sui generis* a conştiinţelor particulare. Or, această sinteză are drept efect degajarea unei întregi lumi de sentimente, imagini, care, odată născute, ascultă de legi specifice. Se cheamă, se resping, fuzionează, se segmentează, proliferează, fără ca toate aceste combinaţii să fie direct comandate şi provocate de starea realităţii subiacente. Viaţa care s-a ivit astfel se bucură chiar de o independenţă destul de mare, pentru ca să se irosească uneori în manifestări fără ţel, fără nici un fel de utilitate, pentru simpla plăcere de a se afirma. Am arătat că tocmai acesta este de cele mai multe ori cazul activităţii rituale şi al gîndirii mitologice[1].

Dar dacă religia este produsul unor cauze sociale, cum se explică cultul individual şi caracterul universal al anumitor religii ? Dacă s-a născut *in foro externo,* cum a putut ea trece în forul interior al individului, pătrunzînd din ce în ce mai adînc în el ? Dacă este opera unor societăţi definite şi individualizate, cum s-a putut desprinde într-atît încît să poată fi concepută ca specifică umanităţii ?

Am întîlnit în cursul cercetării noastre primii germeni ai religiei individuale şi ai cosmopolitismului religios şi am văzut cum s-au format ei ; posedăm astfel elementele cele mai generale ale răspunsului care poate fi dat dublei noastre întrebări.

Am arătat cum forţa religioasă care însufleţeşte un clan se particularizează în clipa încarnării în conştiinţele particulare. Astfel se formează fiinţele sacre secundare ; fiecare individ şi le dobîndeşte pe ale sale, alcătuite după propria-i imagine, asociate vieţii sale intime, solidare cu destinul său : sufletul, totemul individual, strămoşul protector etc. Aceste fiinţe fac obiectul unor rituri, pe care credinciosul le poate celebra singur, înafara oricărei reuniuni ; astfel prinde contur o primă formă de cult individual. Desigur, nu este vorba decît de un cult cît se poate de rudimentar ; dar cum personalitatea individuală este foarte puţin marcată, cum i se atribuie o valoare redusă, nici cultul care o exprimă nu poate fi foarte dezvoltat. Pe măsură însă ce indivizii s-au diferenţiat, iar valoarea persoanei a crescut, cultul corespunzător a cîştigat şi el spaţiu în ansamblul vieţii religioase, închizîndu-se în acelaşi timp mai ermetic spre exterior.

Prin urmare, existenţa cultelor individuale nu contrazice şi nici nu stînjeneşte explicaţia sociologică a religiei ; căci forţele religioase cărora li se adresează nu sînt decît forme individualizate ale forţelor colective. Astfel, deşi religia pare a se concentra în întregime în forul interior al individului, sursa vie care o alimentează se află

1. V. *supra*, pp. 347 şi urm. Cf. asupra acestei chestiuni articolul nostru *Représentations individuelles et représentations collectives*, in *Revue de Métaphysique*, mai 1898.

totuşi în societate. Sîntem acum în măsură să apreciem valoarea individualismului radical care reduce religia la un statut strict individual : el ignoră condiţiile fundamentale ale vieţii religioase. Dacă a rămas pînă în prezent în stadiul de aspiraţie teoretică nerealizată, înseamnă că este irealizabil. O filosofie se poate elabora în tăcerea meditaţiei interioare, nu însă şi o credinţă. Căci o credinţă este, înainte de toate, căldură, viaţă entuziastă, exaltare a întregii activităţi mentale, înălţare a individului deasupra lui însuşi. Cum ar putea el, fără să iasă din sine însuşi, să îmbogăţească energiile pe care le posedă ? Cum ar putea el să se depăşească doar prin propriile-i forţe ? Singurul focar de căldură la care ne putem încălzi din punct de vedere moral este cel alcătuit din societatea semenilor noştri ; singurele forţe morale care le pot sprijini şi îmbogăţi pe ale noastre sînt cele oferite de ceilalţi. Să admitem că ar exista într-adevăr fiinţe mai mult sau mai puţin analoge celor pe care ni le înfăţişează mitologiile. Ca ele să poată avea asupra sufletelor acţiunea binefăcătoare care constituie raţiunea lor de a fi, trebuie să credem în ele. Or, credinţele nu sînt active decît dacă sînt împărtăşite. Le putem întreţine o vreme printr-un efort strict personal ; dar nu astfel iau ele naştere şi nici nu se dobîndesc în acest mod ; este chiar îndoielnic că ele ar putea fi păstrate în asemenea condiţii. În realitate, omul care nutreşte o adevărată credinţă simte nevoia de nestăvilit de a o răspîndi ; pentru aceasta, el iese din izolarea sa, se apropie de ceilalţi, caută să-i convingă şi înflăcărarea convingerilor cărora le dă naştere o reconfortează pe a sa. Dacă ar rămîne izolată, ea s-ar ofili deîndată.

Cît despre universalismul religios, lucrurile stau la fel ca şi în cazul individualismului. Departe de a constitui atributul exclusiv al cîtorva mari religii, el s-a aflat nu la baza, ci în vîrful sistemului australian. Bunjil, Daramulun, Baiame nu sînt simpli zei tribali ; fiecare dintre ei este recunoscut de o pluralitate de triburi diferite. Cultul lor este, într-un sens, internaţional. Această concepţie este foarte apropiată de cea întîlnită în teologiile cele mai recente. De aceea unii scriitori au crezut de datoria lor să-i nege autenticitatea, oricît de incontestabilă ar fi ea.

Noi am fost însă în măsură să-i descriem modul de formare.

Triburile învecinate, aparţinînd aceleiaşi civilizaţii, nu pot să nu întreţină legături constante unele cu celelalte. Tot felul de circumstanţe le furnizează o ocazie în acest sens : în afara comerţului, care era pe atunci rudimentar, existau căsătoriile ; căsătoriile internaţionale sînt foarte frecvente în Australia. Întîlnindu-se, oamenii capătă în mod natural conştiinţa înrudirii lor morale. Ei au aceeaşi organizare socială, aceeaşi diviziune în fratrii, clanuri, clase matrimoniale ; practică aceleaşi rituri de iniţiere sau rituri întru totul similare. Împrumuturile reciproce sau convenţiile sfîrşesc prin a consolida asemănările spontane. Zeii de care se legau instituţii atît de evident identice puteau cu greu să nu se diferenţieze în spirite.

Totul îi apropia şi, prin urmare, chiar presupunînd că fiecare trib ar fi elaborat respectiva noţiune în mod independent, ei trebuiau în mod necesar să manifeste tendinţa de a se asimila unii altora. Este, de altminteri, foarte probabil că au fost iniţial concepuţi în adunările intertribale. Căci sînt, înainte de toate, zei ai iniţierii, iar diversele triburi sînt în general reprezentate în ceremoniile de iniţiere. Dacă s-au format fiinţe sacre care nu se leagă de nici o societate determinabilă geografic, nu înseamnă că au o origine extra-socială, ci că, deasupra grupărilor geografice, există altele, ale căror contururi sînt mai imprecise : nu au frontiere definitive, ci cuprind tot felul de triburi mai mult sau mai puţin vecine şi înrudite. Viaţa lor socială foarte specială tinde deci să se extindă pe o arie fără frontiere definite. În mod natural, personajele mitologice care-i corespund au acelaşi caracter ; sfera lor de influenţă nu este delimitată ; ele planează deasupra triburilor particulare şi deasupra spaţiului. Sînt marii zei internaţionali.

Această situaţie nu este defel specifică societăţilor australiene. Nu există popor, stat care să nu fie angajat într-o altă societate, mai mult sau mai puţin nelimitată, cuprinzînd toate popoarele, toate statele cu care cel dintîi se află în relaţii directe sau indirecte ; nu există viaţă naţională care să nu fie dominată de o viaţă colectivă de natură internaţională. Pe măsură ce înaintăm în istorie, aceste grupări internaţionale capătă mai multă importanţă şi extindere. Astfel se explică cum, în unele cazuri, tendinţa universalistă s-a putut dezvolta într-o aşa măsură încît să afecteze nu numai ideile cele mai înalte despre sistemul religios, dar şi principiile sale de bază.

II

Prin urmare, o parte din religie este eternă, destinată să supravieţuiască tuturor simbolurilor particulare în care gîndirea religioasă s-a întruchipat succesiv. Nu există societate care să nu simtă nevoia de a întreţine şi consolida, la intervale regulate, sentimentele colective care-i determină unitatea şi personalitatea. Or, această restaurare morală nu poate fi obţinută decît prin intermediul reuniunilor, adunărilor, congregaţiilor, în care indivizii, strîns legaţi unii de ceilalţi, îşi reafirmă în comun sentimentele lor comune ; de aici şi ceremoniile care, prin obiectul lor, prin rezultatele produse, prin procedeele folosite, nu diferă în esenţă de ceremoniile propriu-zis religioase. Care este diferenţa esenţială între o adunare a creştinilor celebrînd principalele date din viaţa lui Iisus Christos, sau o reuniune a evreilor sărbătorind fie fuga din Egipt, fie promulgarea decalogului, şi o adunare a unor cetăţeni comemorînd instituirea unei noi charte morale sau a vreunui mare eveniment din viaţa naţională ?

Dacă astăzi avem o oarecare dificultate în a ne reprezenta în ce ar putea consta aceste sărbători şi ceremonii ale viitorului, este pentru că traversăm o fază de tranziţie şi de mediocritate morală. Marile înfăptuiri ale trecutului, cele care-i entuziasmau pe predecesorii noştri, nu ne mai provoacă acelaşi entuziasm, fie pentru că au intrat în uzanţe într-o aşa măsură încît au devenit inconştiente, fie pentru că ele nu mai răspund aspiraţiilor noastre actuale ; şi totuşi, nu a apărut încă nimic care să le înlocuiască. Nu ne mai putem pasiona pentru principiile în numele cărora creştinismul recomanda stăpînilor să-i trateze mai omeneşte pe sclavii lor, şi, pe de altă parte, concepţia sa despre egalitatea şi fraternitatea umană ni se pare astăzi că lasă prea mult loc unor nedrepte inegalităţi. Mila pentru cei umili ni se pare prea platonică ; am dori ca ea să fie mai eficientă ; dar nu ne dăm încă seama cum ar trebui să fie, şi nici cum s-ar putea realiza în fapt. Într-un cuvînt, vechii zei îmbătrînesc sau mor, iar alţii nu s-au născut încă. Din acest motiv, tentativa lui Comte de a făuri o religie cu vechi amintiri istorice, reînviate artificial, s-a dovedit a fi vană : un cult viu se iveşte din viaţa însăşi şi nu dintr-un trecut mort. Dar starea de incertitudine şi de agitaţie confuză nu poate dura la nesfîrşit. Va veni o zi cînd societăţile noastre vor cunoaşte din nou clipe de efervescenţă creatoare, cînd se vor ivi noi idealuri, se vor degaja noi formule, care vor servi, pentru o vreme, drept ghid umanităţii ; trăind asemenea clipe, oamenii vor simţi spontan nevoia de a le retrăi din cînd în cînd prin gîndire, adică de a le întreţine amintirea prin sărbători care să le reînvie. Am văzut cum Revoluţia a instituit un întreg ciclu de sărbători pentru a întreţine într-o stare de perpetuă tinereţe principiile din care se inspira. Cum credinţa revoluţionară nu a durat decît o vreme, instituţia s-a compromis degrabă, căci decepţiile şi descurajarea au înlocuit curînd primul moment de entuziasm. Dar, deşi întreprinderea s-a soldat cu un eşec, ne putem închipui ce înfăţişare ar fi putut căpăta în alte condiţii ; şi sîntem îndreptăţiţi să credem că, mai devreme sau mai tîrziu, va fi reluată. Nu există evanghelii nemuritoare şi nu avem nici un motiv să credem că, pe viitor, umanitatea ar fi incapabilă să conceapă altele noi. Cît priveşte anticiparea simbolurilor în care se va exprima noua credinţă, dacă vor semăna sau nu cu cele ale trecutului, dacă vor fi mai adecvate realităţii pe care-şi vor propune să o traducă, este o întrebare care depăşeşte putinţa de a da un răspuns precis şi care, de altminteri, nu ţine de esenţa lururilor.

Sărbătorile, riturile, într-un cuvînt, cultul nu reprezintă însă întreaga religie. Aceasta nu este doar un sistem de practici ; este şi un sistem de idei, propunîndu-şi să exprime lumea ; am văzut că pînă şi religiile cele mai umile îşi au propria cosmologie. Indiferent de raportul dintre cele două elemente ale vieţii religioase, el nu sînt mai puţin diferite. Unul este orientat către acţiune, pe care o solicită şi o controlează ; celălalt către gîndire, pe care o îmbogăţeşte şi o

organizează. Ele nu depind deci de aceleaşi condiţii şi, prin urmare, nu avem nici un motiv de a ne întreba dacă cel de-al doilea corespunde unor necesităţi la fel de universale şi de permanente ca cel dintîi.

Dacă atribuim gîndirii religioase caracteristici specifice, dacă considerăm că are drept funcţie să exprime, prin metode specifice, o latură a realităţii, care scapă cunoaşterii vulgare, dar şi ştiinţei, nu putem să admitem că religia ar putea decade vreodată din rolul ei speculativ. Analiza faptelor nu a părut însă să ne demonstreze o asemenea particularitate. Religia pe care am studiat-o se numără printre cele care utilizează simboluri dintre cele mai deconcertante pentru raţiune. Totul în ea pare misterios. Toate aceste fiinţe care decurg concomitent din regnurile cele mai eterogene, care se înmulţesc fără a înceta să rămînă unice, care se fragmentează fără a scădea, par, la prima vedere, a aparţine unei lumi cu totul diferită de cea în care trăim ; unii au afirmat chiar că gîndirea care a construit-o ignora cu desăvîrşire legile logicii. Contrastul dintre raţiune şi credinţă nu a fost, se pare, nicicînd atît de accentuat. Dacă a existat un moment în istorie cînd eterogenitatea lor ar fi trebuit să iasă în evidenţă, acesta este. Or, contrar aparenţelor, am constatat că realităţile cărora li se aplică speculaţia religioasă sînt tocmai cele care vor servi ulterior savanţilor drept obiecte de reflecţie : natura, omul, societatea. Misterul care pare să le învăluie este întru totul superficial şi se risipeşte în faţa unei analize mai aprofundate : este suficient să ridicăm vălul cu care le-a acoperit imaginaţia mitologică, pentru ca ele să apară aşa cum sînt. Religia se străduie să traducă aceste realităţi într-un limbaj inteligibil, care nu se deosebeşte în esenţa sa de cel al ştiinţei ; în ambele cazuri, se pune problema stabilirii legăturilor dintre lucruri, a relaţiilor lor interne, a clasării, sistematizării lor. Am văzut că pînă şi noţiunile esenţiale ale logicii ştiinţifice au o origine religioasă. Fără îndoială, pentru a le putea utiliza, ştiinţa le supune unei noi elaborări, epurîndu-le de orice fel de elemente circumstanţiale ; ea introduce, în toate demersurile ei, un spirit critic necunoscut de religie ; se înconjoară de precauţiuni pentru a «evita deciziile pripite şi părtinitoare», pentru a se ţine departe de pasiuni, prejudecăţi şi orice influenţe subiective. Dar asemenea perfecţionări de ordin metodologic nu sînt suficiente pentru a circumscrie o religie. Din acest punct de vedere, ambele urmăresc acelaşi scop ; gîndirea ştiinţifică nu reprezintă decît o formă mai desăvîrşită decît gîndirea religioasă. Pare deci natural ca cea de-a doua să se retragă treptat din calea celei dintîi, pe măsură ce devine mai aptă de a-şi îndeplini misiunea.

Într-adevăr, nu se poate contesta că respectiva regresiune nu s-ar fi produs în cursul istoriei. Avîndu-şi obîrşia în religie, ştiinţa tinde a i se substitui în ce priveşte funcţiile cognitive şi intelectuale. Creştinismul a consacrat definitiv această substituţie în ordinea fenomenelor materiale. Văzînd în materie lucrul profan prin

excelenţă, a abandonat lesne cunoaşterea ei unei discipline străine, *tradidit mundum hominum disputationi* ; astfel încît ştiinţele naturii s-au putut întemeia şi au procedat în aşa fel încît autoritatea lor să fie recunoscută fără prea mari dificultăţi. Creştinimsul nu putea însă renunţa la fel de uşor la lumea sufletelor, căci zeul creştinilor aspiră înainte de orice să domnească asupra sufletelor. Din acest motiv ideea de a supune viaţa psihică ştiinţei a echivalat multă vreme cu un fel de profanare ; şi astăzi încă, ea repugnă multor spirite. Totuşi, psihologia experimentală şi comparativă s-a constituit şi în prezent nu mai poate fi ignorată. Dar lumea vieţii religioase şi morale continuă să rămînă tăinuită. Marea majoritate a oamenilor continuă să creadă că ea cuprinde o ordine a lucrurilor unde spiritul nu poate pătrunde decît pe căi foarte speciale. De aici decurge şi puternica rezistenţă pe care o întîmpinăm de fiecare dată cînd încercăm să tratăm ştiinţific fenomenele religioase şi morale. Dar, în ciuda opoziţiilor, asemenea tentative se repetă, iar tenacitatea lor ne îndreptăţeşte să prevedem că cea din urmă barieră va sfîrşi prin a ceda şi că ştiinţa va domni ca o stăpînă chiar şi în această regiune interzisă.

Iată esenţa conflictului dintre ştiinţă şi religie. Mulţi îşi fac o idee inexactă în privinţa sa. Se spune că ştiinţa neagă religia din principiu. Dar religia există ; este un sistem de fapte date ; într-un cuvînt, este o realitate. Cum ar putea oare ştiinţa nega o realitate ? În plus, în măsura în care religia este acţiune, un mijloc de a-i face pe oameni să trăiască, ştiinţa nu ar putea să o înlocuiască, căci dacă ea exprimă viaţa, nu o şi creează ; ea poate într-adevăr încerca să explice credinţa, dar atunci o presupune. Prin urmare, conflictul are o arie limitată. Dintre cele două funcţii pe care religia le îndeplinea iniţial, doar una tinde din ce în ce mai mult să-i scape : funcţia speculativă. Ştiinţa contestă religiei nu dreptul la existenţă, ci dreptul de a dogmatiza asupra naturii lucrurilor, tipul special de competenţă pe care şi-l arogă în cunoaşterea omului şi a lumii. În realitate, ea nu se cunoaşte pe sine. Nu ştie nici din ce este alcătuită, nici căror nevoi le răspunde. Ea însăşi constituie un obiect de investigare pentru ştiinţă ; este cu atît mai puţin în măsură să hotărască în ce-o priveşte ! Dar, pe de altă parte, cum în afara realului căruia i se dedică reflecţia ştiinţifică, nu există un alt obiect specific asupra căruia să se concentreze speculaţia religioasă, este evident că ea nu ar mai putea juca în viitor acelaşi rol ca în trecut.

Totuşi, pare menită să se transforme, mai curînd decît să dispară.

Am afirmat că în religie există un element etern : cultul, credinţa. Oamenii nu ar oficia însă ceremonii ale căror raţiuni le-ar rămîne nelămurite, şi nici nu ar accepta o credinţă pe care nu ar înţelege-o defel. Pentru a o răspîndi sau pur şi simplu pentru a o menţine, ea trebuie justificată, adică teoretizată. O teorie de acest tip este, fără îndoială, obligată să se întemeieze pe diversele ştiinţe, deîndată ce s-au constituit ele ; ştiinţele sociale mai întîi, din moment ce

rădăcinile credinţei religioase se află în societate ; apoi, psihologia, pentru că societatea este o sinteză a conştiinţelor umane ; în fine, ştiinţele naturii, din moment ce omul şi societatea se află în corelaţie cu universul şi nu pot fi izolaţi decît printr-un artificiu. Dar oricît de importante ar fi împrumuturile din ştiinţele deja constituite, ele nu sînt şi suficiente ; credinţa este în primul rînd elan de a acţiona, iar ştiinţa, oricît de departe ar fi înaintat, rămîne totdeauna la distanţă de acţiune. Ştiinţa este fragmentară, incompletă ; ea progresează lent şi nu este niciodată încheiată ; or, viaţa nu poate aştepta. Prin urmare, teoriile destinate a întreţine viaţa, acţiunea, sfîrşesc prin a o lua înaintea ştiinţei, completînd-o prematur. Ele nu sînt posibile decît dacă exigenţele practicii şi necesităţile vitale, aşa cum le intuim, fără a le sesiza desluşit, propulsează gîndirea dincolo de afirmaţiile formulate de ştiinţă. Astfel încît religiile, chiar şi cele mai raţionale şi mai laicizate, nu pot şi nu vor putea vreodată să se lipsească de un tip de speculaţie foarte specială care, deşi are acelaşi obiect ca ştiinţa propriu-zisă, nu este totuşi de natură strict ştiinţifică : intuiţiile obscure ale senzaţiei şi sentimentului ţin adesea loc de raţiuni logice. Dintr-un anumit punct de vedere, această speculaţie seamănă cu cea practicată de religiile trecutului ; dar, din altul, este diferită. Deşi se consideră în măsură să depăşească ştiinţa, ea trebuie să înceapă prin a o cunoşate şi a se inspira din ea. Deîndată ce autoritatea ştiinţei este un fapt stabilit, trebuie să se ţină seamă de ea ; sub imperiul necesităţii, ea poate fi depăşită, dar constituie totuşi punctul de plecare. Nu putem afirma nimic din ceea ce ea neagă, nu putem nega nimic din ceea ce ea afirmă, nu putem stabili nimic care să nu se sprijine, direct sau indirect pe principii împrumutate de la ea. Prin urmare, legea nu mai exercită asupra sistemului de reprezentări pe care le putem numi în continuare religioase hegemonia de odinioară. În faţa sa prinde contur o forţă rivală născută din ea, care o supune de acum încolo criticii şi controlului său. Totul ne îndreptăţeşte să afirmăm că respectivul control îşi va extinde aria şi eficienţa, influenţa sa viitoare devenind nelimitată.

III

Dar dacă noţiunile fundamentale ale ştiinţei sînt de origine religioasă, cum le-a putut religia genera ? La o primă vedere, natura raporturilor dintre logică şi religie este greu de descifrat. Din moment ce realitatea exprimată de gîndirea religioasă este societatea, întrebarea poate fi formulată în următorii termeni, care au avantajul de a scoate în evidenţă complexitatea sa : ce a putut face din viaţa socială un izvor atît de important al vieţii logice ? Nimic nu părea a o predestina pentru un asemenea rol ; ni se pare evident că oamenii nu s-au asociat pentru a satisface necesităţi de ordin speculativ.

Se va spune că abordarea unei probleme de o asemenea complexitate în acest cadru reprezintă o întreprindere temerară. Pentru a o putea trata cum se cuvine, condiţiile sociologice ale cunoaşterii ar trebui să fie mai bine cunoscute decît sînt ele în prezent ; unele dintre ele abia încep să se întrevadă. Chestiunea este totuşi atît de gravă şi atît de direct implicată de tot ce s-a spus pînă în prezent, încît trebuie să facem un efort pentru a nu o lăsa fără răspuns. Poate că nu este cu totul imposibil să încercăm a stabili, încă de pe acum, cîteva din principiile generale în măsură să arunce o oarecare lumină asupra soluţiei căutate.

Materia gîndirii logice este alcătuită din concepte. A explica rolul societăţii în geneza gîndirii logice se reduce deci la a ne întreba în ce mod a putut ea lua parte la formarea conceptelor.

Dacă, cum se întîmplă îndeobşte, nu vedem în concept decît o idee generală, problema pare de nerezolvat. Într-adevăr, individul poate, prin mijloace proprii, să compare percepţiile sau imaginile sale, să extragă elementele lor comune, într-un cuvînt, să generalizeze. Prin urmare, nu este lesne de înţeles de ce generalizarea nu ar fi posibilă decît în şi prin societate. Este inadmisibil ca gîndirea logică să se caracterizeze exclusiv prin extensia cea mai mare a reprezentărilor care o constituie. Dacă ideile particulare nu au nimic logic, de ce ar sta altfel lucrurile în ce priveşte ideile generale ? Generalul nu există decît prin particular ; este particularul simplificat şi sărăcit. Prin urmare, nu are cum să posede virtuţi şi privilegii, care i-ar lipsi celui din urmă. Invers, dacă gîndirea conceptuală se poate aplica genului, speciei, varietăţii, oricît de restrînsă ar fi ea, de ce nu s-ar putea ea extinde şi la individ, adică la limita către care tinde reprezentarea pe măsură ce extensia sa scade ? Într-adevăr, individul este obiectul multor concepte. În orice tip de religie, zeii sînt individualităţi distincte unele de altele ; şi totuşi ei sînt concepuţi, nu percepuţi. Fiecare popor îşi reprezintă într-un anume fel, care variază după epocă, proprii eroi istorici sau legendari ; aceste reprezentări sînt conceptuale. În fine, fiecare dintre noi îşi face o anume imagine despre indivizii cu care se află în legătură, despre caracterul, fizionomia, trăsăturile distinctive ale temperamentului lor fizic şi moral : aceste noţiuni sînt adevărate concepte. Fără îndoială, ele sînt îndeobşte destul de rudimentar alcătuite ; dar conceptele ştiinţifice sînt ele totdeauna perfect adecvate obiectului lor ? Din acest punct de vedere nu există, între unele şi celelate, decît diferenţe de grad.

Prin urmare, conceptul trebuie definit prin alte caracteristici. El se opune reprezentărilor sensibile de orice fel – senzaţii, percepţii sau imagini – prin următoarele proprietăţi.

Reprezentările sensibile se află într-un flux perpetuu ; se înlănţuie între ele precum valurile unui fluviu şi, chiar pe parcursul duratei lor, nu rămîn identice cu ele însele. Fiecare dintre ele depinde de clipa exactă cînd se produce. Nu sîntem niciodată siguri

că vom regăsi o percepţie exact aşa cum am trăit-o prima dată ; dacă lucrul perceput nu s-a schimbat, noi nu mai sîntem aceiaşi. Conceptul, din contra, pare a fi în afara timpului şi a devenirii ; se sustrage oricărei agitaţii ; s-ar putea spune că este situat într-o altă regiune a spiritului, mai senină şi mai calmă. Nu se mişcă de la sine, printr-o evoluţie internă şi spontană ; din contra, rezistă schimbării. Reprezintă un mod de a gîndi care, în fiecare clipă a timpului, este fix şi cristalizat[1]. În măsura în care este ceea ce trebuie să fie, conceptul este imuabil. Dacă se schimbă, nu înseamnă că schimbarea ar fi în natura sa, ci că am descoperit în el vreo imperfecţiune ; prin urmare, trebuie rectificat. Sistemul de concepte prin intermediul căruia gîndim în viaţa de toate zilele se exprimă prin vocabularul limbii noastre materne ; fiecare cuvînt traduce un concept. Or, limba este fixată ; ea se schimbă foarte lent şi, în consecinţă, la fel stau lucrurile şi în ce priveşte organizarea conceptuală pe care o exprimă. Savantul se află într-o situaţie similară faţă de terminologia specială utilizată de ştiinţa căreia i s-a consacrat, şi, în consecinţă, faţă de sistemul special de concepte corespunzător respectivei terminologii. Desigur că poate inova, dar inovaţiile sale reprezintă de fiecare dată un fel de agresiuni la adresa unor modalităţi de gîndire instituite.

Relativ imuabil, conceptul este în acelaşi timp dacă nu universal, cel puţin universalizabil. Un concept nu este conceptul meu ; îl deţin în comun cu alţi oameni sau, în orice caz, pot să-l comunic. Îmi este imposibil să transmit o senzaţie a conştiinţei mele către conştiinţa altuia ; ea este strîns legată de organismul şi de personalitatea mea şi nu poate fi separată de ele. Tot ce pot face este să-l invit pe celălalt să se instaleze în faţa aceluiaşi obiect şi să fie receptiv la acţiunea lui. Din contra, conversaţia, relaţiile intelectuale dintre oameni constau dintr-un schimb de concepte. Conceptul este o reprezentare esenţialmente impersonală ; prin intermediul său comunică inteligenţele umane[2].

Astfel definit, conceptul îşi declară originile. Dacă le este comun tuturor, înseamnă că este opera comunităţiiţ Din moment ce nu poartă amprenta nici unei inteligenţe anume, înseamnă că este elaborat de o inteligenţă unică, către care se îndreaptă toate celelalte şi unde vin, ca să spunem aşa, să se alimenteze. Dacă este mai stabil decît senzaţiile sau imaginile, înseamnă că reprezentările colective sînt mai stabile decît reprezentările individuale ; căci, în vreme ce individul este sensibil chiar şi la schimbările minore din

1. William James, *The Principles of Psychology*, I, p. 464.
2. Universalitatea conceptului nu trebuie confundată cu generalitatea sa : sînt lucuri foarte diferite. Ceea ce numim universalitate este proprietatea conceptului de a se comunica unei pluralităţi de spirite şi chiar, în principiu, tuturor spiritelor ; or, această comunicabilitate este cu desăvîrşire independentă de gradul său de extensiune.Un concept aplicabil doar unui singur obiect, a cărui extensiune este, prin urmare, minimă, poate fi universal, în sensul că este acelaşi pentru orice facultate de înţelegere : de pildă, conceptul de divinitate.

mediul său intern sau extern, doar evenimentele de o oarecare gravitate pot reuşi să afecteze suprafaţa mentală a societăţii. Ori de cîte ori ne aflăm în prezenţa unui *tip* [1] de gîndire sau acţiune, care se impune uniform voinţelor sau inteligenţelor particulare, presiunea exercitată asupra individului dovedeşte intervenţia colectivităţii. De altfel, spuneam mai înainte că toate conceptele prin care gîndim în viaţa de toate zilele sînt consemnate de vocabular. Or, este deasupra oricărei îndoieli că limbajul şi, în consecinţă, sistemul de concepte pe care-l traduce, reprezintă produsul unei elaborări colective. El exprimă maniera în care societatea în ansamblul ei îşi reprezintă obiectele experienţei. Noţiunile corespunzătoare diverselor elemente ale limbii sînt deci reprezentări colective.

Însuşi conţinutul acestor noţiuni constituie o dovadă în acest sens. Nu există cuvinte, chiar şi printre cele pe care le folosim în mod obişnuit, a căror accepţie să nu depăşească mai mult sau mai puţin limitele experienţei noastre personale. Un termen exprimă nu de puţine ori lucruri pe care nu le-am perceput niciodată, experienţe pe care nu le-am făcut sau la care nu am fost niciodată martori. Chiar şi atunci cînd cunoaştem unele dintre obiectele la care se referă, ele nu ilustrează ideea decît în calitate de exemple particulare, care, prin ele însele, nu ar fi fost niciodată suficiente pentru a o constitui. Cuvîntul condensează prin urmare o întreagă ştiinţă la care nu am colaborat, o ştiinţă mai mult decît individuală ; ea mă depăşeşte într-o aşa măsură, încît nici măcar nu-mi pot însuşi pe deplin toate rezultatele sale. Cine cunoaşte toate cuvintele limbii pe care o vorbeşte, precum şi semnificaţia integrală a fiecărui cuvînt ?

Această remarcă ne permite să explicităm afirmaţia după care conceptele constituie reprezentări colective. Deşi sînt comune unui întreg grup social, nu înseamnă că rezultă dintr-o simplă medie între reprezentările individuale corespunzătoare ; atunci ar trebui să fie mai sărace decît acestea din urmă în ce priveşte conţinutul lor intelectual, or, în realitate, ele cuprind o cunoaştere care o depăşeşte pe cea a individului mediu. Ele nu sînt nişte abstracţiuni care nu ar avea realitate decît în conştiinţele particulare, ci nişte reprezentări la fel de concrete precum cele ale individului despre mediul său personal : ele corespund manierei în care societatea, această fiinţă specială, gîndeşte lucrurile propriei experienţe. Dacă, în realitate, conceptele sînt de cele mai multe ori idei generale, dacă ele exprimă categorii şi clase, mai curînd decît obiecte particulare, este pentru că toate caracteristicile singulare şi variabile ale fiinţelor nu interesează decît arareori societatea ; în virtutea întin-

1. Se va obiecta că adesea, prin singurul efect al repetiţiei, modalităţile de acţiune sau de gîndire ale individului se fixează şi se cristalizează sub forma unor obişnuinţe care rezistă schimbării. Dar obişnuinţa nu este decît o tendinţă de a repeta automat un act sau o idee, ori de cîte ori apar aceleaşi circumstanţe ; ea pretinde ca ideea sau actul să fie constituite în tipuri exemplare, propuse sau impuse spiritului sau voinţei. Acţiunea poate şi trebuie presupusă numai cînd un tip de acest gen este prestabilit, adică atunci cînd se instituie o regulă, o normă.

derii ei, ea nu poate fi afectată decît de proprietăţile lor generale şi permanente. Prin urmare, atenţia ei se îndreaptă în această direcţie : specificul său este de a sesiza lucrurile sub forma unor mase şi sub aspectul lor cel mai general. Dar mecanismul nu este obligatoriu ; şi, în orice caz, chiar şi atunci cînd reprezentările au caracterul generic uzual, ele continuă să constituie opera societăţii, prin urmare sînt îmbogăţite prin experienţa ei.

Este şi ceea ce determină, din punctul nostru de vedere, valoarea gîndirii conceptuale. Dacă nu ar fi decît nişte idei generale, conceptele nu ar îmbogăţi prea mult cunoaşterea ; căci generalul, cum am văzut, nu conţine nimic mai mult decît particularul. Dar dacă sînt, înainte de toate, reprezentări colective, conceptele adaugă experienţei noastre personale toată înţelepciunea şi ştiinţa acumulate de colectivitate de-a lungul secolelor. A gîndi prin concepte nu înseamnă pur şi simplu a vedea realul prin latura sa cea mai generală ; înseamnă a proiecta asupra senzaţiei lumina care o clarifică, o pătrunde şi o transformă. A concepe un lucru înseamnă în acelaşi timp a-i sesiza mai bine elementele esenţiale şi a-l situa în ansamblul din care face parte ; căci fiecare civilizaţie se caracterizează printr-un sistem organizat de concepte. Vizavi de acest sistem de noţiuni, spiritul individual este în aceeaşi situaţie ca νοῦς al lui Platon în faţa lumii Ideilor. El se străduie să le asimileze, căci îi sînt necesare în relaţiile cu semenii ; dar asimilarea este totdeauna imperfectă. Fiecare dintre noi le vede în felul său. Unele ne scapă cu desăvîrşire, rămînînd în afara cercului viziunii noastre ; altele le sesizăm doar fragmentar. Şi nu puţine sînt cele pe care gîndirea noastră le denaturează ; cum ele sînt prin natura lor colective, nu se pot individualiza fără a fi retuşate, modificate şi, în consecinţă, falsificate. Astfel se explică faptul că ne facem înţeleşi cu atîta dificultate, că, nu de puţine ori, ne minţim involuntar unii pe alţii : pentru că utilizăm toţi aceleaşi cuvinte, fără a le acorda însă acelaşi sens.

Sîntem acum în măsură să înţelegem mai bine care este rolul societăţii în geneza gîndirii logice. Aceasta nu este posibilă decît din clipa în care omul a ajuns să conceapă, dincolo de reprezentările fugitive pe care le datorează experienţei sensibile, o întreagă lume de idealuri stabile, constituind locul comun al inteligenţelor. A gîndi logic înseamnă, într-o oarecare măsură, a gîndi în mod impersonal ; şi, de asemenea a, gîndi *sub specie aeternitatis* . Impersonalitatea, stabilitatea, iată cele două caracteristici ale adevărului. Or, viaţa logică presupune că omul ştie, fie chiar şi în mod confuz, că există un adevăr distinct de aparenţele sensibile. Dar cum a putut el ajunge la această concepţie ? De cele mai multe ori se consideră că trebuie să i se fi înfăţişat spontan, deîndată ce a deschis ochii asupra lumii. Totuşi, experienţa imediată nu o sugerează prin nimic ; ba, dimpotrivă, totul o contrazice. De aceea copilul şi animalul nici măcar nu o bănuiesc. Istoria dovedeşte de altfel că i-au

trebuit secole pentru a se contura şi constitui. În lumea noastră occidentală, a căpătat pentru prima oară, odată cu marii gînditori ai Greciei, o conştiinţă clară de sine şi despre consecinţele pe care le implică ; iar cînd descoperirea s-a produs, a fost o încîntare pe care Platon a tradus-o într-un limbaj magnific. Dar dacă abia în acea epocă ideea a fost exprimată în formule filosofice, ea preexista în mod necesar în stare de sentiment obscur. Filosofii au încercat să elucideze sentimentul ; însă nu l-au şi creat. Pentru a-l putea gîndi şi analiza, trebuia să le fie dat ; prin urmare, este important să aflăm de unde provenea, cu alte cuvinte, din ce fel de experienţă se întemeiase. Din experienţa colectivă. Gîndirea impersonală s-a dezvăluit pentru prima dată umanităţii sub forma gîndirii colective ; nu vedem pe ce altă cale s-ar fi putut produce o asemenea revelaţie. Dat fiind că societatea există, există şi un întreg sistem de reprezentări în afara senzaţiilor şi a imaginilor individuale, care beneficiază de proprietăţi minunate. Prin intermediul lor, oamenii se înţeleg, inteligenţele se pătrund unele pe altele. Ele au în sine un soi de forţă, de ascendent moral, în virtutea căruia se impun spiritelor individuale. Din această clipă, individul îşi dă seama, fie chiar şi în mod confuz, că deasupra reprezentărilor sale personale există o lume de noţiuni-tip care-i orînduieşte ideile ; el întrezăreşte un întreg regn intelectual la care participă, dar care-l depăşeşte. Este o primă intuiţie a regnului adevărului. Fără îndoială că, din momentul în care a avut astfel conştiinţa unui grad mai înalt de intelectualitate, s-a străduit să-i cerceteze natura ; a căutat să afle de unde decurgeau prerogativele acestor reprezentări eminente şi, în măsura în care a crezut a le descoperi cauzele, a întreprins el însuşi punerea lor în practică pentru a extrage, prin propriile-i puteri, efectele pe care ele le implică ; cu alte cuvinte, şi-a acordat sieşi dreptul de a făuri concepte. În acest mod s-a individualizat facultatea de a concepe. Dar, pentru a înţelege bine originile funcţiei, trebuie să o raportăm la condiţiile sociale de care depinde.

Se va obiecta că nu evidenţiem decît o singură faţetă a conceptului, că el nu are drept unică funcţie să înlesnească acordul dintre spirite ci şi, într-o măsură chiar mai mare, acordul lor cu natura lucrurilor. S-ar părea că întreaga sa raţiune de a fi depinde de condiţia ca el să fie adevărat, adică obiectiv, şi că impersonalitatea sa nu poate fi decît o consecinţă a obiectivităţii sale. Comuniunea dintre spirite ar trebui să se întemeieze în lucruri, gîndite într-un mod cît se poate de adecvat. Nu negăm că evoluţia conceptuală nu s-ar face, în parte, în acest sens. Conceptul care, iniţial, este considerat a fi adevărat pentru că este colectiv, tinde să nu devină colectiv decît cu condiţia de a fi considerat adevărat : înainte de a-i acorda încrederea noastră, îi cerem garanţii. Dar mai întîi de toate, nu trebuie să pierdem din vedere că, astăzi încă, cea mai mare parte a conceptelor de care ne folosim nu sînt metodic constituite ; le-am preluat din limbaj, adică din experienţa comună,

fără ca ele să fi fost supuse în prealabil vreunei critici. Conceptele elaborate prin metode ştiinţifice şi supuse unei critici se află totdeauna într-o categorică minoritate. În plus, între ele şi cele care-şi extrag întreaga autoritate exclusiv din aceea că sînt colective, nu există decît diferenţe de grad. O reprezentare colectivă, în măsura în care este colectivă, prezintă deja garanţii de obiectivitate ; căci nu fără motiv s-a putut ea generaliza şi menţine în mod statornic. Dacă ar fi fost în dezacord cu natura lucrurilor, nu ar fi putut dobîndi un ascendent amplu şi de durată asupra spiritelor. În fond, încrederea pe care o inspiră conceptele ştiinţifice decurge din aceea că sînt susceptibile de a fi supuse unui control metodic. O reprezentare colectivă este în mod necesar supusă unui control repetat la infinit : cei care aderă la ea o verifică prin propria lor experienţă. Prin urmare, ea nu poate fi complet inadecvată obiectului său. Ea îl poate fără îndoială exprima cu ajutorul unor simboluri imperfecte ; dar nici măcar simbolurile ştiinţifice nu pot fi pe deplin sesizate. Tocmai acest principiu se află la baza metodei pe care o utilizăm în studiul fenomenelor religioase : noi considerăm ca pe o axiomă faptul că, oricît de stranii ar fi uneori în aparenţă, credinţele religioase au partea lor de adevăr, care trebuie descoperit[1] .

Invers, chiar şi atunci cînd sînt construite după toate regulile ştiinţei, conceptele îşi extrag întreaga autoritate exclusiv din valoarea lor obiectivă. Nu este suficient să fie adevărate pentru a fi crezute. Dacă nu sînt în armonie cu celelalte credinţe, celelalte opinii, într-un cuvînt, cu ansamblul reprezentărilor colective, vor fi negate ; nu vor fi acceptate şi, prin urmare, vor fi ca şi inexistente. Dacă este de cele mai multe ori suficient să beneficieze de garanţia ştiinţei pentru a se bucura de un soi de credit privilegiat, înseamnă că astăzi există o credinţă în ştiinţă. Dar o asemenea încredere nu se deosebeşte în mod esenţial de credinţa religioasă. Valoarea pe care o atribuim ştiinţei depinde în fond de ideea colectivă despre natura şi despre rolul ei în viaţă ; cu alte cuvinte, ea exprimă o stare a opiniei. Într-adevăr, viaţa socială în ansamblul ei, inclusiv ştiinţa, se întemeiază pe opinie. Fără îndoială, putem acorda opiniei statutul de obiect de studiu şi o putem supune unui examen ştiinţific ; este ceea ce-şi propune în special sociologia. Dar ştiinţa opiniei nu produce opinia ; nu poate decît să o lumineze, să determine conştientizarea ei. Este adevărat că astfel o poate determina să se schimbe ; dar ştiinţa continuă să depindă de opinie, chiar şi atunci cînd pare a-i dicta legile ; căci, cum am arătat, opinia îi transmite forţa necesară pentru a acţiona asupra opiniei[2].

A spune că un concept exprimă maniera în care societatea îşi reprezintă lucrurile înseamnă şi a afirma că gîndirea conceptuală

1. Vedem ce uşor este ca o reprezentare să-şi piardă valoarea obiectivă doar pentru că are o origine socială.
2. Cf. *supra*, p. 195.

este contemporană cu umanitatea. Prin urmare, refuzăm să vedem în ea produsul unei culturi mai mult sau mai puţin tîrzii. Un om care nu ar gîndi prin concepte nu ar mai fi om ; căci nu ar mai fi o fiinţă socială. Limitîndu-se doar la percepţii de ordin individual, nu s-ar diferenţia de animal. Teza contrară a putut fi susţinută în măsura în care conceptul a fost definit prin caracteristici neesenţiale. A fost identificat cu ideea generală[1], şi încă cu o idee generală net delimitată şi circumscrisă[2]. În asemenea condiţii, s-a putut crede că societăţile inferioare nu cunosc conceptul propriu-zis : căci ele nu stăpînesc decît procedee de generalizare rudimentare, iar noţiunile de care se servesc nu sînt totdeauna definite. Dar majoritatea conceptelor noastre actuale se caracterizează prin aceeaşi nedeterminare ; nu ne străduim deloc să le definim decît în discuţii şi în lucrările ştiinţifice. Pe de altă parte, am văzut că a concepe nu înseamnă a generaliza. A gîndi conceptual nu înseamnă pur şi simplu a izola şi grupa laolaltă caracteristicile comune unui anumit număr de obiecte ; înseamnă a subsuma variabilul permanentului, individualul socialului. Iar din moment ce gîndirea logică se întemeiază pe concept, înseamnă că el a existat dintotdeauna ; nu a existat nici o perioadă istorică în timpul căreia oamenii să fi trăit în mod cronic cufundaţi în confuzie şi contradicţie. Desigur, nu vrem să insistăm asupra caracteristicilor diferenţiatoare ale logicii în diversele momente ale istoriei ; ea evoluează odată cu societatea. Oricît de reale ar fi însă diferenţele, ele nu trebuie să pună în umbră similitudinile, care nu sînt mai puţin esenţiale.

IV

Sîntem acum în măsură să abordăm o ultimă chestiune, formulată încă din introducerea[3] noastră, şi care a rămas într-o oarecare măsură subînţeleasă de-a lungul acestei lucrări. Am văzut că cel puţin anumite categorii sînt lucruri sociale. Trebuie să aflăm de unde le vine acest caracter.

Din moment ce ele însele sînt concepte, este fără îndoială lesne de înţeles că ele reprezintă opera colectivităţii. În realitate, nu există concepte care să cuprindă, în aceeaşi proporţie, semnele după care se poate recunoaşte o reprezentare colectivă. Într-adevăr, stabilitatea şi impersonalitatea lor sînt de aşa natură, încît au fost adesea considerate ca fiind absolut universale şi imuabile. De altfel, ţinînd cont de faptul că exprimă condiţiile fundamentale ale înţelegerii dintre spirite, pare de la sine înţeles că nu au putut fi elaborate decît de societate.

1. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, pp. 131-138.
2. *Ibid.*, p. 446.
3. V. *supra*, p. 29.

În ceea ce le priveşte însă, problema este mai complexă : căci ele sînt sociale într-un alt sens şi oarecum de gradul al doilea. Nu numai că ele provin dinspre societate, dar înseşi lucrurile pe care le exprimă sînt sociale. Nu numai că societatea le-a instituit, dar diversele aspecte ale fiinţei sociale le servesc de conţinut : categoria de gen era iniţial nediferenţiată de conceptul de grup uman. Ritmul vieţii sociale se află la baza categoriei de timp : spaţiul ocupat de societate a furnizat materia necesară categoriei de spaţiu. Forţa colectivă a constituit prototipul conceptului de forţă eficientă, element esenţial al categoriei de cauzalitate. Totuşi, categoriile nu sînt făcute pentru a se aplica exclusiv regnului social ; ele se extind la întreaga realitate. Cum se explică faptul că modelele pornind de la care au fost construite provin dinspre societate ?

Prin aceea că este vorba despre concepte eminente, care joacă un rol preponderent în cunoaştere. Categoriile au funcţia de a domina şi de a învălui toate celelalte concepte : sînt cadrele permanente ale vieţii mentale. Or, pentru ca ele să poată îmbrăţişa un asemenea obiect, trebuie să se fi format pornind de la o realitate de o amploare egală.

Fără îndoială, relaţiile pe care le exprimă există, într-o manieră implicită, în conştiinţele individuale. Individul trăieşte în timp şi posedă, cum am mai spus, un anume sens al orientării temporale. El este situat într-un punct anume al spaţiului şi s-a afirmat, pe bună dreptate, că toate senzaţiile sale sînt spaţiale[1]. El sesizează asemănările ; reprezentările similare se apropie, se cheamă unele pe altele, iar reprezentarea nou formată prin alăturarea lor are deja un caracter generic. Avem şi senzaţia unei anume regularităţi în ordinea de succesiune a fenomenelor ; animalul însuşi este în stare să o simtă. Doar că toate aceste relaţii aparţin exclusiv individului angajat în ele şi, prin urmare, noţiunea dobîndită nu poate, în nici un caz, să se extindă dincolo de orizontul său strîmt. Imaginile generice formate în conştiinţa mea prin fuziunea unor imagini similare nu reprezintă decît obiectele pe care le-am perceput în mod nemijlocit ; nimic nu-mi poate oferi ideea unei clase, adică a unui cadru în măsură să cuprindă grupul *total* al tuturor obiectelor posibile care satisfac aceeaşi condiţie. Desigur că mai trebuie să posedăm în prealabil ideea de grup, pe care doar spectacolul vieţii noastre interioare nu ar fi în măsură să o trezească în noi. Dar, mai ales, nu există experienţă individuală, oricît de extinsă şi de prelungită ar fi ea, care să ne poată face să bănuim măcar existenţa unui gen total, cuprinzînd universalitatea fiinţelor, şi faţă de care celelalte genuri ale sale nu ar reprezenta decît specii coordonate între ele sau subordonate unele altora. Această noţiune de *tot,* aflată la baza clasificărilor expuse de noi, nu poate să provină de la individ, el însuşi doar o parte în comparaţie cu întregul, care nu ajunge în

1. William James, *Principles of Psychology,* I, p. 134.

contact decît cu o fracţiune infimă din realitate. Şi totuşi, s-ar părea că nici o altă categorie nu este atît de esenţială ; cum rolul categoriilor este de a cuprinde toate celelalte concepte, categoria prin excelenţă pare într-adevăr a fi însuşi conceptul de *totalitate*. Teoreticienii cunoaşterii îl postulează de obicei ca şi cum ar fi de la sine înţeles, deşi el depăşeşte cu desăvîrşire conţinutul fiecărei conştiinţe individuale în parte.

Pentru aceleaşi motive, spaţiul pe care-l cunosc prin propriile-mi simţuri, în centrul căruia mă situez, şi unde totul este orînduit în funcţie de mine, nu poate constitui cu nici un chip spaţiul total, conţinînd toate întinderile particulare, şi unde, în plus, ele să fie coordonate în funcţie de puncte de reper impersonale, comune tuturor indivizilor. La fel, durata concretă pe care o simt scurgîndu-se în mine şi odată cu mine nu este în măsură să-mi ofere ideea de timp total : cea dintîi nu exprimă decît ritmul vieţii mele individuale ; iar celălalt trebuie să corespundă ritmului unei vieţi care nu este cea a nici unui individ anume, dar la care toţi participă[1]. Tot astfel, regularităţile pe care le întrezăresc în modul în care senzaţiile mele se succed pot avea o valoare pentru mine ; ele explică cum, atunci cînd antecedentul unui cuplu de fenomene a cărui constanţă am experimentat-o îmi este dat, am tendinţa să aştept termenul consecutiv. Dar starea de aşteptare personală nu poate fi confundată cu concepţia unei ordini universale de succesiune, care se impune tuturor spiritelor şi evenimentelor.

Din moment ce lumea exprimată de sistemul total al conceptelor este cea pe care şi-o reprezintă societatea, înseamnă că doar societatea ne poate furniza noţiunile cele mai generale conform cărora trebuie ea reprezentată. Doar un subiect care-i învăluie pe toţi subiecţii individuali este capabil să îmbrăţişeze un asemenea obiect. Din moment ce universul nu există decît atîta vreme cît este gîndit, şi din moment ce nu este gîndit în totalitate decît de societate, el ia loc în interiorul ei ; devine un element al vieţii sale interioare, şi astfel ea însăşi devine genul total în afara căruia nu există nimic. Conceptul de totalitate nu este decît forma abstractă a conceptului de societate : ea este totul care cuprinde toate lucrurile, clasa supremă în care se află toate celelalte clase. El este astfel principiul fundamental pe care se întemeiază clasificările primitive, unde fiinţele şi toate regnurile sînt situate şi clasate în cadrele sociale în aceeaşi calitate ca şi oamenii[2]. Dar dacă lumea este în societate, spaţiul pe care-l ocupă se confundă cu spaţiul total. Am văzut,

---

1. Se vorbeşte adesea de spaţiu şi timp ca şi cum nu ar reprezenta decît întinderea şi durata concrete, aşa cum le poate sesiza conştiinţa individuală, dar sărăcite prin abstractizare. În realitate, sînt reprezentări de un cu totul alt gen, construite cu alte elemente, conform unui plan foarte diferit, şi în vederea unor scopuri tot atît de diferite.
2. În fond, conceptele de totalitate, de societate, de divinitate nu sînt, după toate aparenţele, decît diferitele aspectele ale uneia şi aceleiaşi noţiuni.

într-adevăr, cum locul fiecărui lucru este desemnat în spaţiul social ; iar faptul că această localizare este întru totul ideală şi nu seamănă prin nimic cu ceea ce ar fi dacă nu ne-ar fi dictată decît de experienţa sensibilă ne arată în ce măsură acest spaţiu total diferă de întinderile concrete percepute de simţuri[1]. Din acelaşi motiv, ritmul vieţii colective domină şi îmbrăţişează ritmurile variate ale tuturor vieţilor elementare din care rezultă ; prin urmare, timpul care o exprimă domină şi învăluie toate duratele particulare. Este timpul total. Istoria lumii nu a fost multă vreme decît un alt aspect al istoriei societăţii. Una începe odată cu cealaltă ; perioadele celei dintîi sînt determinate de perioadele celei de-a doua. Mişcările de concentrare sau de dispersiune ale societăţii măsoară durata impersonală şi globală, fixează punctele de reper care determină divizarea şi organizarea ei ; la modul general, sînt necesităţile periodice ale refacerii colective. Momentele critice se leagă de cele mai multe ori de vreun fenomen material, precum recurenţa regulată a cutărui astru sau alternanţa anotimpurilor, pentru că semnele obiective sînt necesare pentru a face tuturor sensibilă această organizare esenţialmente socială. În fine, relaţia cauzală devine în acelaşi mod independentă de orice conştiinţă individuală, din moment ce este stabilită în mod colectiv de către grup ; ea planează deasupra tuturor spiritelor şi a tuturor evenimentelor particulare. Este o lege cu valoare impersonală. Am arătat că în acest mod pare ea a fi luat naştere.

O altă raţiune explică cum elementele constitutive ale categoriilor trebuie să fi fost împrumutate din viaţa socială : relaţiile pe care le exprimă nu puteau deveni conştiente decît în şi prin societate. Dacă, într-un anume sens, ele sînt imanente vieţii individului, el nu avea nici o raţiune şi nici un mijloc de a le sesiza, de a le reflecta, de a le explicita şi de a le înălţa la rangul de noţiuni distincte. Pentru a se orienta personal în spaţiu, pentru a şti în ce moment trebuiau satisfăcute diversele necesităţi organice, nu era necesar să-şi construiască, o dată pentru totdeauna, o reprezentare conceptuală despre timp şi spaţiu. Multe animale ştiu să găsească drumul care le duce către locurile familiare ; ele se îndreaptă către acestea la momentul potrivit, fără a stăpîni vreo categorie ; senzaţiile sînt suficiente pentru a le dirija în mod automat. Ele i-ar fi suficiente şi omului dacă mişcările sale nu ar trebui să satisfacă decît necesităţi individuale. Pentru a recunoaşte că un lucru seamănă cu altele, despre care avem deja o experienţă, nu este deloc necesar să le organizăm în genuri şi specii : modalitatea în care imaginile asemănătoare se înlănţuie şi fuzionează este suficientă pentru a oferi sentimentul de asemănare. Impresia de deja văzut, deja experimentat, nu implică nici o clasificare. Pentru a discerne lucrurile pe care trebuie să le căutăm de cele pe care trebuie să le

1. V. *Classifications primitives, loc. cit.*, pp. 40 şi urm.

evităm, nu este necesar să asociem efectele unora şi ale altora de cauzele lor printr-o legătură logică, atunci cînd doar convenţiile individuale sînt în joc. Consecuţiile pur empirice, puternicele conexiuni dintre reprezentările concrete constituie un ghid la fel de sigur pentru voinţă. Nu numai că animalul nu posedă vreun altul, dar de foarte multe ori practica noastră individuală nu presupune nimic în plus. Omul avizat are o senzaţie foarte clară a ceea ce are de făcut, dar, de cele mai multe ori, este incapabil să o traducă într-o lege.

Altfel stau lucrurile în ce priveşte societatea. Ea nu este posibilă decît dacă indivizii care o compun sînt repartizaţi în diverse grupuri, adică clasaţi, şi dacă aceste grupuri sînt, la rîndul lor, clasate unele faţă de celelalte. Societatea presupune deci o organizare conştientă de sine care nu este altceva decît o clasificare. Organizarea societăţii se comunică în mod natural spaţiului pe care-l ocupă. Pentru a preveni orice ciocnire, trebuie ca fiecărui grup particular să-i fie afectată o porţiune determinată din spaţiu : cu alte cuvinte, trebuie ca spaţiul total să fie divizat, diferenţiat, orientat, şi ca diviziunile şi orientările sale să fie cunoscute tuturor spiritelor. Pe de altă parte, orice invitaţie la o sărbătoare, la o vînătoare, la o expediţie militară implică fixarea unor date dinainte convenite şi, în consecinţă, stabilirea unui timp comun, pe care toată lumea îl concepe în acelaşi fel. În fine, cooperarea mai multor persoane în vederea unui scop comun nu este posibilă decît dacă se cade de acord asupra raportului dintre scopul cu pricina şi mijloacele pentru a-l atinge, cu alte cuvinte dacă o aceeaşi relaţie cauzală este admisă de toţi participanţii la respectiva întreprindere. Nu este prin urmare de mirare că timpul social, spaţiul social, clasele sociale, cauzalitatea colectivă stau la baza categoriilor corespunzătoare, din moment ce aceste diverse relaţii au fost pentru prima dată sesizate cu o oarecare limpezime de conştiinţa omenească în forme sociale.

În rezumat, societatea nu este defel fiinţa ilogică sau alogică, incoerentă sau fantastică, cum cred unii prea lesne. Din contra, conştiinţa colectivă constituie forma cea mai înaltă a vieţii psihice, din moment ce este o conştiinţă a conştiinţelor. Aşezată în afara şi deasupra contingenţelor individuale şi locale, ea nu sesizează lucrurile decît sub aspectul lor permanent şi esenţial, pe care-l fixează în noţiuni comunicabile. Văzînd de sus, vede mai departe ; îmbrăţişează, în fiecare clipă, întreaga realitate cunoscută ; de aceea este singura în măsură să poate furniza spiritului cadre aplicabile ansamblului fiinţelor, permiţînd să fie gîndite. Cadrele nu sînt create artificial ; ea le găseşte în ea însăşi ; nu face decît să le conştientizeze. Ele traduc modalităţi de a fi întîlnite la toate nivelele realului, dar care nu apar în deplină limpezime decît de la înălţime, pentru că extrema complexitate a vieţii psihice pretinde o dezvoltare mai mare a conştiinţei. A atribui gîndirii logice origini sociale nu în-

seamnă, prin urmare, a o deprecia, a-i diminua valoarea, a o reduce la un sistem de combinaţii artificiale ; ci, din contra, a o situa vizavi de o cauză care o implică în chip natural. Ceea ce nu înseamnă că noţiunile elaborate în acest mod s-ar adecva deîndată obiectelor lor. Dacă societatea este universală în raport cu individul, ea nu este mai puţin o individualitate cu o fizionomie, o idiosincrasie proprii ; este un subiect anume care particularizează ceea ce gîndeşte. Reprezentările colective conţin elemente subiective şi este necesar ca ele să fie progresiv epurate pentru a se apropia mai mult de lucruri. Dar oricît de rudimentare vor fi fost la origine, nu este mai puţin adevărat că ele conţin germenele unei mentalităţi noi, către care individul nu ar fi putut niciodată tinde prin propriile-i forţe : din acest moment, se deschidea calea către o gîndire stabilă, impersonală şi organizată, căreia nu-i mai rămînea decît să-şi dezvolte propria natură.

De altfel, cauzele care au determinat o asemenea dezvoltare par a nu fi fost în esenţa lor diferite de cele care au generat germenele iniţial. Nu în urma intervenţiei unor factori extra-sociali tinde gîndirea logică din ce în ce mai mult să se debaraseze de elementele subiective şi personale pe care le transportă încă de la origini ; ci mai curînd pentru că o viaţă socială de un nou tip s-a dezvoltat tot mai mult. Este vorba de viaţa internaţionalizată, care are deja drept efect universalizarea credinţelor religioase. Pe măsură ce ea se extinde, se lărgeşte orizontul colectiv, societatea încetează să mai apară ca întregul prin excelenţă, pentru a deveni parte a unui întreg mult mai vast, cu frontiere nedeterminate şi susceptibile să regreseze la infinit. Prin urmare, lucrurile nu se pot menţine în cadrele sociale în care erau iniţial clasate ; ele pretind să fie organizate conform unor principii specifice, astfel încît organizarea logică să se diferenţieze de organizarea socială, devenind autonomă. În acest mod, legătura iniţială dintre gîndire şi individualităţile colective determinate se diluează tot mai mult ; în consecinţă, ea devine totdeauna impersonală şi se universalizează. Gîndirea cu adevărat – şi în sens propriu – umană nu este un dat primitiv ; este un produs al istoriei ; este o limită ideală de care ne apropiem tot mai mult, dar pe care se pare că nu vom reuşi niciodată să o atingem.

Aşa încît nu numai că între ştiinţă, pe de o parte, morală şi religie pe de alta, nu există acea antinomie atît de des admisă, dar diversele modalităţi ale activităţii umane derivă, în realitate, dintr-una şi aceeaşi sursă. Este ce înţelesese Kant, şi de aceea a văzut el în raţiunea speculativă şi în raţiunea practică două faţete diferite ale aceleiaşi facultăţi. În viziunea lui, unitatea lor constă în aceea că ambele sînt orientate spre universal. A gîndi raţional înseamnă a gîndi după legi care se impun universalităţii fiinţelor raţionale ; a acţiona moral înseamnă a te comporta după acele maxime care pot fi extinse, fără contradicţii, la universalitatea voinţelor. Cu alte cuvinte, ştiinţa şi morala pretind individului să se

ridice deasupra propriului punct de vedere şi să ducă o viaţă impersonală. Nu putem într-adevăr pune la îndoială faptul că este vorba de o trăsătură comună tuturor formelor superioare ale gîndirii şi acţiunii. Kantianismul nu explică însă de unde provine tipul de contradicţie pe care omul o produce în acest mod. De ce este el obligat să-şi depăşească natura individuală prin constrîngere şi, invers, de ce legea impersonală este determinată să decadă încarnîndu-se în indivizi ? Se poate spune că există două lumi antagonice la care participăm în egală măsură : lumea materiei şi a simţurilor, pe de o parte, lumea raţiunii pure şi impersonale, pe de alta ? Dar astfel repetăm întrebarea în termeni aparent diferiţi ; căci problema este de a afla de ce este necesar să ducem concomitent cele două existenţe. De ce cele două lumi, care par a se contrazice, nu rămîn una în afara alteia şi ce le determină să se întrepătrundă reciproc, în ciuda antagonismului lor ? Singura experienţă oferită vreodată pentru această stranie necesitate este ipoteza dizgraţiei divine, cu toate dificultăţile implicate de ea, şi pe care nu ni se pare util să le amintim aici. Din contra, orice mister dispare imediat ce recunoaştem că raţiunea impersonală nu este decît un alt nume dat gîndirii colective. Căci ea nu este posibilă decît prin gruparea indivizilor ; prin urmare, ea îi presupune şi, la rîndul lor, ei o presupun pentru că nu se pot menţine decît grupîndu-se. Hegemonia scopurilor şi a adevărurilor impersonale nu se poate realiza decît prin concursul voinţelor şi al sensibilităţilor individuale, iar raţiunile participării lor la această dominaţie sînt totuna cu raţiunile pentru care-şi oferă concursul. Într-un cuvînt, impersonalul din noi există pentru că în noi există socialul, şi, cum viaţa socială cuprinde în acelaşi timp reprezentări şi practici, impersonalul se prelungeşte în chip natural către idee şi către acte.

Unii se vom mira poate văzînd că raportăm formele cele mai înalte ale mentalităţii umane la societate : cauza pare cît se poate de nesemnificativă, comparativ cu valoarea pe care o acordăm efectului. Între lumea simţurilor şi a aspiraţiilor pe de o parte, şi cea a raţiunii şi a moralei pe de alta, distanţa este atît de considerabilă încît cea din urmă pare a nu se fi putut suprapune celei dintîi decît printr-un act creator. – A atribui societăţii rolul preponderent în geneza structurii noastre nu înseamnă însă a nega creaţia ; căci societatea dispune de o putere creatoare neegalată de nici o fiinţă observabilă. Într-adevăr, orice creaţie, în afară de cazul cînd este o operaţie mistică care scapă ştiinţei şi inteligenţei, este produsul unei sinteze. Or, dacă sintezele reprezentărilor particulare care au loc în sînul fiecărei conştiinţe individuale sînt deja, prin ele însele, producătoare de noutate, cu cît mai eficiente sînt societăţile, aceste vaste sinteze ale conştiinţelor complete ! O societate reprezintă cel mai puternic fascicol de forţe fizice şi morale al cărei spectacol ni-l oferă natura. Nicăieri nu vom găsi o asemenea diversitate materială, împinsă la un asemenea grad de concentrare. Nu

este, prin urmare, surprinzător că din ele se degajă o viaţă mai subtilă, care, reacţionînd asupra elementelor din care rezultă, le înalţă către o formă superioară de existenţă, transformîndu-le.

Astfel, sociologia pare menită să ofere ştiinţelor omului o nouă cale. Pînă în prezent, eram confruntaţi cu următoarea alternativă : fie să explicăm facultăţile superioare, specifice omului, prin asimilarea lor la formele inferioare ale fiinţei, reducînd raţiunea la simţuri, spiritul la materie, ceea ce însemna implicit să le negăm specificitatea ; fie să le asociem vreunei realităţi supra-experimentale dinainte postulată, dar a cărei existenţă este cu neputinţă de stabilit pe calea observaţiei. Faptul că individul era considerat ca fiind *finis naturae* nu putea decît să stingherească gîndirea : căci astfel rezulta că dincolo de el nu mai era nimic, în orice caz nimic tangibil prin mijlocirea ştiinţei. Dar deîndată ce se admite că deasupra individului se află societatea, că ea nu este o fiinţă nominală şi raţională, ci un sistem de forţe în acţiune, o nouă modalitate de a explica omul devine posibilă. Pentru ca atributele sale distinctive să poată fi păstrate, nu mai este necesar să le situăm în afara experienţei. Înainte de a ajunge pînă aici, se cuvine să aflăm dacă ceea ce, în individ, depăşeşte individul, nu provine cumva dinspre această realitate supra-individuală, dată însă în experienţă, care este societatea. Este desigur greu de spus pînă unde pot merge asemenea explicaţii şi dacă ele sînt de natură să rezolve toate problemele. Dar a postula o limită dincolo de care ele nu au a trece este tot atît de imposibil. Ipoteza trebuie însă pusă la încercare, supusă unui control al faptelor cît se poate de metodic. Este şi ceea ce ne-am propus să întreprindem.

TABLĂ DE MATERII

PREFAŢĂ

INTRODUCERE

Obiectul cercetării.
Sociologia religioasă şi teoria cunoaşterii

CARTEA I

CHESTIUNI PRELIMINARE

CAPITOLUL I

DEFINIŢIA FENOMENULUI RELIGIOS ŞI A RELIGIEI

CAPITOLUL II

CARACTERISTICILE PRINCIPALE ALE RELIGIEI ELEMENTARE

I. Animismul

CAPITOLUL III

CARACTERISTICILE PRINCIPALE ALE RELIGIEI ELEMENTARE (continuare)

II. Naturismul

CAPITOLUL IV

TOTEMISMUL CA RELIGIE ELEMENTARĂ

CARTEA A II-A

CREDINŢELE ELEMENTARE

CAPITOLUL I

CREDINŢELE PROPRIU-ZIS TOTEMICE

I. Totemul ca nume şi emblemă

CAPITOLUL II

CREDINŢELE PROPRIU-ZIS TOTEMICE (continuare)

Animalul totemic şi omul

CAPITOLUL III

CREDINŢELE PROPRIU-ZIS TOTEMICE (continuare)

III. Sistemul cosmologic al totemismului şi noţiunea de gen

CAPITOLUL IV

CREDINŢELE PROPRIU-ZIS TOTEMICE (sfîrşit)

IV. Totemul individual şi totemul sexual

CAPITOLUL V

ORIGINEA ACESTOR CREDINŢE

I. O cercetare critică a teoriilor

CAPITOLUL VI

ORIGINEA ACESTOR CREDINŢE (continuare)

II. Noţiunea de principiu sau mana totemic şi ideea de forţă

CAPITOLUL VII

ORIGINEA ACESTOR CREDINŢE (sfîrşit)

III. Geneza noţiunii de principiu sau mana totemic

CAPITOLUL VIII

NOŢIUNEA DE SUFLET

CAPITOLUL IX

DOUĂ NOŢIUNI : SPIRITELE ŞI ZEII

CARTEA A III-A

PRINCIPALELE ATITUDINI RITUALE

CAPITOLUL I

CULTUL NEGATIV ŞI FUNCŢIILE SALE

Riturile ascetice

CAPITOLUL II

CULTUL POZITIV

I. Elementele sacrificiului

CAPITOLUL III

CULTUL POZITIV (continuare)

II. Riturile mimetice şi principiul de cauzalitate

CAPITOLUL IV

CULTUL POZITIV
(continuare)

III. Riturile reprezentative sau comemorative

CAPITOLUL V

RITURILE PIACULARE ŞI AMBIGUITATEA NOŢIUNII DE SACRU

CONCLUZIE

În colecţia PLURAL
au apărut

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice şi culturale*
2. Lev Şestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu – *Viaţa şi opiniile lui Zacharias Lichter*

în pregătire

Barbey d'Aurevilly – *Dandysmul*
Henri Bergson – *Gîndirea şi mişcarea*
Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
Carlo Ginzburg – *Poveste nocturnă*